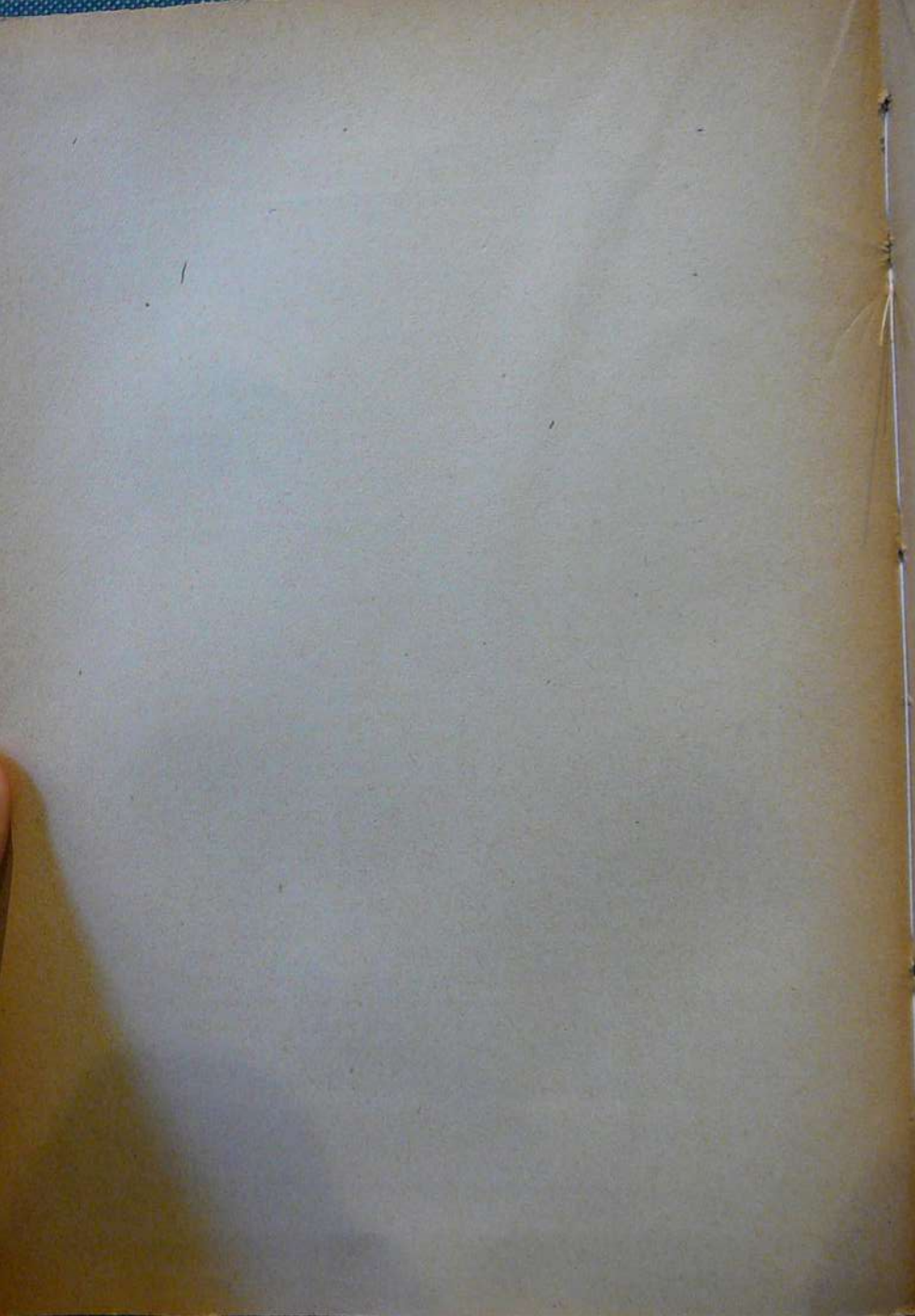
RICERCHE FILOSOFICHE
SULLA
ESSENZA
DELLA
LIBERTÀ UMANA
E GLI OGGETTI CHE VI
SONO CONNESSI

(1809)

F. W. I. Schelling

NOTA INTRODUTTIVA

Osserva lo Schelling, verso la fine delle presenti Ricerche, che un sistema della ragione deve « unificare tutte le esigenze dello spirito con quelle del cuore, quelle del sentimento morale con quelle del piú severo intelletto ». Che questo imperativo debba servire al filosofo di norma e di guida, nessuno piú dello Sch. lo ha sentito profondamente, e nessuno piú di lui ha mostrato di tener fede a quest'esigenza, piegando e modificando le sue dottrine tutte le volte che un presagio interno, o una segnalazione comunque pervenutagli dal di fuori, lo ha fatto avvertito di lacune e insufficienze nel suo pensiero espresso. Si deve a questa disposizione del suo spirito, che egli abbia potuto modificare tanto profondamente le sue vedute dalla primitiva posizione assunta nel sistema dell'Identità, per far posto alle esigenze tenute vive nella concezione cristiana dell'essere, e malamente o per nulla soddisfatte nella sua prima concezione idealistica, come anche nella dottrina fichtiana, e come, poco di poi, nel sistema dello Hegel.
Alla concezione cristiana non era mai stato estraneo il suo pensiero, come del resto quello degli altri idealisti che con lui compongono la grande triade del pensiero tedesco di questo periodo. Ma a lui i motivi del pensiero cristiano erano stati resi particolarmente famigliari, fin dai suoi primi anni di studio, dal padre. Questi infatti, uomo di studio e di chiesa, teologo, predicatore, professore molto versato nella conoscenza dei testi della Sacra Scrittura e nelle lingue orientali, lo aveva molto presto iniziato agli studi biblici, e sotto questa influenza, in parte, lo Sch. aveva attraversato anche gli anni di studio all'Università di Tubinga, tanto da distinguersi allora particolarmente per la sua conoscenza delle lingue orientali e per gli studi critici sulla Bibbia, che egli conduceva propugnando anche un nuovo metodo di esegesi. Le tesi di laurea si aggirano ancora intorno a questi argomenti, l'una trattando della supposta falsificazione che lo gnostico Marcione avrebbe fatto di una epistola paolina, l'altra riferendosi al racconto del peccato originale, quale risulta dal terzo capitolo della Genesi.

Non fu quindi che un ritorno all'antico orientamento, l'aprirsi che egli fece, dal 1802 in poi, sempre più profondamente, ai richiami che gli vennero dal punto di vista cristiano, e la progressiva rielaborazione della sua filosofia in senso cristiano. I primi indizi in questo senso li troviamo nel dialogo Bruno, *del 1802, a proposito dell'origine del finito. La giustificazione del finito, del sorgere dell'individualità libera e singola, il riconoscimento dell'accidentalità casuale con cui il singolo si muove entro il tutto, incontrava gravi difficoltà nella dottrina idealistica fichtiana del primo Schelling, e l'approfondimento di questo problema, delle esigenze che esso porta implicite e che l'idealismo non è in grado di soddisfare, doveva necessariamente, come accadde per lo Sch., indurre a battere altre strade per cercare di risolverlo. Nell'idealismo, preso come base dell'essere il principio spirituale attivo, tutto diviene espressione dialettica di questo principio. E tutto ha valore positivo come momento di attuazione necessaria di tale principio, onde nella sua unità rientrano dialetticamente tutte le vicende singole dell'essere corporeo e anche del volere umano. L'idealismo ignora la molteplicità, che non sia molteplicità apparente, di elementi costitutivi dell'unità, ignora la vera antitesi, perché il negativo è fatto tale dal positivo nel suo realizzarsi. Riconosce a prima vista il singolo, l'opposto, ma al tempo stesso lo nega, perché presenta la singolarità sempre composta entro l'universalità, l'opposto sempre superato nel positivo, sorgente solo in funzione dell'atto che lo supera. Dà al singolo e all'opposto una vita fittizia, perché ne ammette la sussistenza in una sola direzione, quella del singolo entro l'universalità di cui è espressione, dell'opposto automaticamente superato.*

Che fosse difficile, ma al tempo stesso essenziale al pensare filosofico la deduzione del finito, che anzi questa deduzione dovesse costituire il cardine del pensare filosofico, lo Sch. lo aveva rilevato molto presto, e un'osservazione in questo senso la troviamo già in una delle Lettere sul dogmatismo e il criticismo, *precisamente la*

quarta, nell'anno 1795. Addormentatasi un poco questa preoccupazione negli anni successivi, ecco che la vediamo riaffiorare, insieme ad una soluzione per la prima volta fuori dello spirito idealistico del sistema dell'Identità, e già preconizzante gli orientamenti futuri, nel dialogo del 1802. L'Assoluto, che egli non tarderà a chiamare Dio, si presenta ora come ricco di tutte le Idee: e queste Idee, che nelle Ricerche sono già diventate il Verbo presso il Padre, sono un po', brunianamente, le ragioni seminali delle cose, l'infinita produttività che non è cieca, appunto perché nel concretarsi si delinea secondo questa infinita ricchezza di Idee. Ora queste Idee, che nascono entro l'Assoluto e lo esprimono, sorgono con una loro libertà di scelta, per cui possono, o rimanere radicate nell'Assoluto, nella sua infinita produttività, rappresentandone un momento che sempre si risolve, oppure svellersi dall'Assoluto e sussistere per sé. In questo secondo caso, perdono ogni facoltà di mutare, rimangono legate alla forma che rappresentano, costituiscono cioè il finito: e cosí nasce il mondo degli esseri particolari. Il principio di libera iniziativa e di scelta nell'interno delle Idee ne fonda l'origine. Nel Bruno si tratta di poco piú di un cenno. Ma lo Sch. sapeva l'importanza della sua tesi, e non manca due anni piú tardi di richiamarvisi, quando, con l'articolo Filosofia e religione, si orienta decisamente per la nuova via. Aveva lasciato da un anno l'ambiente filosofico e letterario di Jena, dove molte e concorrenti ispirazioni lo avevano aiutato a cogliere nell'essere della natura quel principio produttivo e creativo divino, che poi si rende comprensibile all'uomo attraverso la creatività artistica. Ma questa sua prima fase speculativa portava con sé, prezioso patrimonio ormai saldamente acquisito e che non verrà piú abbandonato, una concezione fondamentale: l'interpretazione della natura come attività ristretta in determinate cerchie, onde lo spirito riconosce in essa se stesso, ma chiuso entro limiti. Ma ormai la battaglia per sostenere questo punto, la lotta in difesa della realtà e della spiritualità della natura, era stata brillan-

temente condotta, e tutti gli elementi utili allo scopo erano già stati rimessi in campo. Su queste basi, o meglio, rimanendo impregiudicate queste basi, nuovi problemi si profilavano all'orizzonte, che i nuovi contatti con altri, diversi spiriti da quelli che formavano l'ambiente romantico di Jena, rendevano particolarmente sensibili e vivi. Nel 1803, se non prima, lo Sch. conosce il Böhme e il suo seguace Oetinger. Ne abbiamo testimonianza nel suo epistolario, da cui risulta che in quell'anno egli ebbe occasione di incontrare il pastore Preziger, seguace e ammiratore di Oetinger, e con lui parlò a lungo e con entusiasmo dei due filosofi. Nel medesimo anno esce uno scritto di K. A. Eschenmayer, medico e filosofo che lo Sch. molto apprezzava e col quale aveva avuto parecchi scambi di vedute intorno alla filosofia della natura, rimanendo da lui sensibilmente influenzato. Dai problemi di filosofia della natura, l'Eschenmayer aveva spostato il suo interesse ai problemi religiosi, e da questo nuovo punto di vista, giudicando la filosofia, e precisamente la filosofia nella forma che essa aveva assunto nella dottrina schellinghiana dell'Assoluto, intendeva dimostrare che essa ha dei limiti invalicabili, per cui non può portare la mente a sentire quella realtà divina che soltanto la fede può attingere. L'Assoluto della filosofia, diceva l'Eschenmayer, non è Dio, ma è, appunto, semplicemente l'Assoluto, l'Identità. L'Identità è il piú alto punto cui la speculazione possa giungere, e costituisce al tempo stesso il ponte per cui si passa dal campo della speculazione al campo della fede. L'estremo passo compiuto dalla filosofia, è anche il primo passo nel campo della fede: sul mondo accessibile alla conoscenza, domina una luce che l'avvolge e che viene soltanto dalla Rivelazione. La filosofia nel suo trapasso alla non-filosofia, era il titolo dell'articolo nel quale l'Eschenmayer non mancava di concentrare la sua critica proprio intorno alla questione dell'origine del finito, osservando che lo Sch. non poteva derivare il finito dal suo principio di Identità, perché devono già esser comprese nel principio delle differenze, affinché queste

differenze si manifestino nelle conseguenze. La risposta dello Sch. allo scritto dell'Eschenmayer è l'articolo del 1804, Filosofia e religione, *considerato giustamente la base di partenza del nuovo orientamento che doveva raggiungere la sua espressione piú ricca e matura nelle* Ricerche. *Quello che dice in quell'articolo lo Sch. a difesa della filosofia e della possibilità di includere nella concezione dell'Assoluto quegli aspetti che per l'Eschenmayer potevano essere intuiti solo dalla fede, è solo apparentemente una confutazione dell'Eschenmayer. In verità lo Sch. piega verso il punto di vista del suo obbiettore, atteggiando leggermente il suo Assoluto in una maniera diversa, che gli permetteva di far posto a quelle esigenze dall'Eschenmayer rivendicate. L'Assoluto è ancora l'unità identica, ma in essa lo Sch. introduce la possibilità di un distacco, attraverso il possibile separarsi dell'Idea, secondo le linee già accennate nel* Bruno. *Qui, all'idea del distacco aggiunge, in piú, l'idea di colpevolezza, di male inerente al distacco stesso, e su questa base schizza le linee di quella concezione della storia e della religione che sarà confermata in seguito, e sempre piú rafforzata. Il termine estremo di questo distacco è l'egoità: ma da questo fondo ha inizio il processo che costituisce la storia dell'umanità attraverso cui si compie il ritorno in Dio. La storia ha questo significato, e la religione ne dà l'interpretazione vera presentando l'esistente originato da una colpa per cui l'individuo si è staccato da Dio, e descrivendo la via del ritorno attraverso la* Redenzione.

Le basi del nuovo orientamento sono ormai fissate. L'Assoluto diviene Dio, il Dio della religione, e la realtà finita è il processo per cui lo spirito, prima si stacca da Dio, e poi gradatamente ritorna a lui. I momenti della natura e della storia segnano le tappe di quest'« odissea dello spirito ».

Questo primo passo sulla nuova via ha lasciato un punto oscuro da illuminare, un punto di importanza fondamentale, come mai il finito si stacchi dall'Assoluto, riducendosi appunto ad essere finito. La questione è desti-

nata a rimanere misteriosa e insolubile sulla base degli elementi di cui lo Sch. finora dispone: e infatti egli stesso dichiara che il distacco delle Idee dall'Assoluto è un fatto misterioso: e, acutamente aggiunge, la circostanza stessa che esso deve accadere liberamente, esclude che se ne possa dare una ragione. Però il mistero, nei termini allora posti, si estende piú lontano di quanto lo Sch. non voglia ammettere: esso infatti non riguarda soltanto il modo come si possa intendere che le Idee, cui è aperta la possibilità di rimanere in Dio o di separarsene, optino per la seconda via e non per la prima — che sarebbe anche un mistero accettabile e giustificabile come tale, secondo la spiegazione che lo Sch. ne dà —: esso risale piú oltre, e riguarda il sorgere medesimo di quella possibilità, non potendosi intendere come l'Assoluto, in una espressione di se stesso, che dovrebbe essere altrettanto infinita quanto lui medesimo, pervenga ad avere in sé un principio di limitazione, sia pure solo come possibile. La spiegazione che lo Sch. tenta di dare di questo punto, è infatti assai discutibile. Negli anni successivi, trasformandosi piú decisamente il concetto di Assoluto nel concetto di Dio, questo punto troverà la sua soluzione. Quella limitazione che l'Assoluto non poteva far scaturire da se stesso, può invece, anzi deve, originarla il Dio che è vita, il Dio che è amore, per rendersi possibile come vita e come amore.

La prima definizione di Dio come vita la incontriamo due anni piú tardi, nel 1806. In quell'anno, lo Sch. conosce personalmente Francesco Baader, che insegnava nell'Università di Monaco dal 1796, diviene suo collega e si stringe con lui in rapporti di stima e di cordiale amicizia, che durano fino al 1812. La stima che lo Sch. concepisce per il Baader in questi primi anni è grande, l'influenza che riceve dalle sue dottrine è assai notevole. Attraverso al Baader, entusiasta ammiratore del Böhme, si fa piú intenso il suo interesse per la filosofia del Böhme e per la filosofia dell'Oetinger. Jacopo Böhme, Oetinger e Francesco Baader, sono le tre figure verso le cui dottrine lo Sch. va debitore di gran parte dell'ispira-

zione di cui si alimentano le Ricerche. Lo Sch. conosceva certamente, come s'è detto già, fin dal 1803 il Böhme e l'Oetinger, ma solo dopo il 1806 l'influenza di questi autori si fa decisiva nel suo pensiero. Ed egli vi si abbandona con entusiasmo e con viva simpatia, sí da farsi penetrare profondamente anche dalle concezioni teosofiche che sono caratteristiche della filosofia böhmiana. A tutti e tre questi autori appartengono i motivi fondamentali che formano l'ossatura delle Ricerche, ma si può tuttavia porre sull'uno piuttosto che sull'altro l'accento per la derivazione di certi aspetti. Il concetto chiave su cui si impernia tutta la dottrina delle Ricerche, l'unico che secondo lo Sch. rende possibile l'originarsi del finito come essere libero, pur rimanendo tutto l'essere da Dio e in Dio, è quello dell'essere divino concepito come vita che diviene, svolgendosi da un fondo ancora inespresso, ma che urge per manifestarsi. E questa, è idea tipicamente böhmiana. Già nel Böhme si trova, per definire Dio in questo suo aspetto iniziale, il termine di Ungrund, che poi lo Sch. conserva. Il Wille des Ungrundes è, già in Böhme, il fondo cieco da cui affiora la natura, e già in Böhme è l'idea che l'esistenza di Dio proceda da una possibilità o da un conato di esistenza. Cosí anche, è già in lui l'idea che la natura tutta quanta sia il realizzarsi stesso di Dio, il corpo stesso di Dio. Ma questo motivo acquistava un rilievo particolare nella dottrina dell'Oetinger, e da questa piú direttamente lo Sch. poteva rimanere influenzato. È stato infatti già notato, per esempio da C. A. Auberlen, Die Theosopie Fr. Chr. Oetingers, con precisione di raffronti, come la corrispondenza nel pensiero schellinghiano delle Ricerche con la dottrina dell'Oetinger arrivi talvolta fino all'identità delle espressioni. I punti in cui lo Sch. riproduce quasi alla lettera la dottrina dell'Oetinger, riguardano anche, in gran parte, il problema del male. Ma per la trattazione e la soluzione del medesimo problema lo Sch. va largamente debitore anche a Francesco Baader, cui si riferisce in maniera cosí precisa e diretta da far pensare che principalmente da lui abbia attinto

i piú precisi termini della soluzione. La dottrina dell'Urmensch ideale, della sua caduta, che ha causato il distacco della natura da Dio, in genere il concetto del male come un turbamento dell'armonia delle forze e una artificiosa loro conversione verso fini periferici e parziali, tutto questo è tipicamente baaderiano. D'altra parte invece non è piú del Baader, ma torna ad ispirarsi piú direttamente al Böhme, il riconoscimento dell'origine del male, nel fondamento di Dio stesso, come condizione del suo realizzarsi. L'attenzione del Baader si concentrava sul fatto che il male consegue dalla libertà della creatura che liberamente si stacca dal centro. Lo Sch., pur dando ampio sviluppo a questo motivo, insiste anche sull'altro, piú tipicamente böhmiano.

Un largo sfondo di precursori e di ispiratori hanno dunque dietro a sé queste Ricerche schellinghiane. E pur tuttavia esse non sono opera raccogliticcia e di seconda mano, ma vigorosa e fortemente ispirata, dove i problemi acquistano un rilievo potente e la trattazione procede con ritmo caldo e convinto.
Un'idea vi domina dal principio alla fine, ed è il punto prospettico rispetto al quale vengono impostati e risolti tutti i problemi. Se nel 1806 l'Assoluto era stato definito come vita, ora lo Sch. fa ancora un passo avanti, e la vita la definisce come Amore. Che Dio sia vita che diviene, ora significa piú esattamente questo: che Dio è amore che si vuole esprimere. L'esistenza del finito, rimasta finora oscura nei confronti dell'infinito, si rende finalmente chiara come condizione affinché l'Amore possa realizzarsi. L'Amore è nella sua essenza desiderio di unità, di fusione, di identificazione. L'amore realizzato è questa fusione avvenuta, e tale è Dio quando perviene alla piena attuazione di se stesso. Ma l'identificazione postulata e poi realizzata dall'amore implica due condizioni: prima di tutto, implica l'esistenza di principî separati rispetto alla volontà d'amore, che sono la condizione perché l'amore possa sorgere nel desiderio di renderli simili a sé. Poi implica che questi esseri, separati,

tali rimangano, come nuclei di spontanea iniziativa, anche a fusione avvenuta. Questo perché la fusione, che l'amore esige, non implica l'annullamento della volontà separata contro la volontà dell'amore unificante, ma la conservazione di questa iniziale volontà, solo convertita in senso tale da procedere all'unisono con il volere dell'amore. Giacché l'amore non vuole l'annichilamento dell'essere amato, bensí desidera che in piena libertà e per spontanea iniziativa, rimanendo libero e individuale, l'essere amato porti la volontà sua a coincidere con la volontà di chi ama.

Or queste condizioni sono appunto quelle che formano la base dell'esistente naturale: del suo essere in tanti nuclei individuali, e del permanere di questi nuclei in una condizione di spontaneità e di libertà, quale che sia l'orientamento secondo cui si atteggiano. Assolutamente reale è l'individualità e la separazione degli esseri: assolutamente reale è quel conato di unificazione che affiora da quelli che si trovano al sommo della scala naturale, gli uomini in quanto spiriti: conato che è, nell'uomo, Dio stesso che urge per attuarsi, cioè l'Amore che freme per raggiungere il suo scopo, l'unificazione. E l'una e l'altra realtà, l'una costituente la separazione, l'altra un impulso di unità che superi la separazione, non sono incompatibili fra loro. L'unità non nega né distrugge il dualismo, cosí come il dualismo non rende impossibile l'unità. L'onnicomprensività di Dio non annulla la libertà della creatura, né questa rende irrealizzabile l'onnipotenza divina. Perché dal fondo stesso di ogni creatura, dal centro particolare della sua esistenza singola, dal suo individualissimo e inconfondibile volere può sorgere, e sorge infatti, perché sussiste già inizialmente, il desiderio di fare del proprio volere una singola nota espressa nel complesso di una grande, universale armonia di voleri che includa tutti i voleri particolari sussistenti nella realtà. Non da altra fonte che dagli esseri singoli si sprigiona e si rivela questa volontà universale d'amore, e perciò lo Sch. non protesta se la sua dottrina sarà chiamata ancora panteismo, perciò riconosce legata

alla vita dell'umanità la realizzazione dell'amore, che forma l'essenza di Dio.

Ma nessun'idea di aleatorietà, nessun senso di arbitrarietà o accidentalità va unito a questo concetto. Può l'individuo, in base alla sua libera determinazione, decidere se dare ascolto o no, a quell'impulso di universalità che urge in lui: ma del suo trovarsi in lui presente, lo voglia egli o no, la ragione si trova in una sfera piú remota che non quella della sua volontà espressa. La ragione è quella stessa che ha dato origine al suo essere individuale. Perché l'universalità non è un vuoto concetto di infinito, l'universalità è una totalità ricca di infinite forme particolari. Onde non poteva esistere se non dando l'essere a queste infinite vite singole, che sono la sua vita stessa, nell'infinita varietà dei nuclei che la costituiscono. Diciamo, nell'infinita varietà dei suoi nuclei, e non nell'infinita varietà dei suoi aspetti, perché si tratta, effettivamente, di qualcosa di ben diverso dagli aspetti di una sola vita, quasi modi di una sola sostanza in un senso spinoziano. Si tratta di vere vite singole, enucleatesi separatamente l'una dall'altra, sebbene dal medesimo fondo. Ma è un fondo che non le sbiadisce, non le svigorisce nel loro essere individuale: che non le sopraffà con l'essere suo distruggendole, perché anzi ha bisogno di esse per sussistere: tien conto di loro e rispetto a loro si manifesta. Un fondo che è queste realtà stesse, perché queste costituiscono la ricchezza del suo contenuto. Onde si spiega che sorgano come singole, ma si spiega anche che, attraverso la loro singolarità, traluca quell'esigenza di universalità e di totalità che tende al tutto di cui esse fanno parte e che non può non tralucere nei singoli perché appunto per attuarsi ha generato i singoli. E come l'unità universale non è casuale nel suo manifestarsi come esigenza, cosí pure non è casuale la possibilità della sua realizzazione: non solo l'Amore non può non attuarsi, ma l'unica cosa che si attui, sempre e dovunque, non è resa possibile che dall'amore. Tutto ciò che di positivo, di costruttivo la realtà accoglie dentro di sé, è sempre sintesi, armonia di forze,

unificazione di elementi, accordo di parti, sia nel campo fisico, come nel campo spirituale dell'agire umano. Cioè, sempre, amore. L'amore e il bene dunque, non solo può essere e sarà, ma è sempre l'unica realtà. E pur tuttavia anche il male è una realtà.
Questo è il secondo punto importante e pieno d'interesse che emerge da queste Ricerche schellinghiane. L'affermazione della realtà e della positiva forza del male contro tutte le dottrine che tendono, o a negarne l'esistenza, o a sbiadirne il concetto, riducendolo a quello inefficace di privazione, di mancanza di essere. Non già che il male non abbia, per lo Sch., come suo scopo quello della diminuzione dell'essere, perché male è ogni direttiva d'azione che non vada nel senso dell'unità universale, che non tenda alla conservazione e all'armonia di tutte le singole forze entro il tutto: male è la prosecuzione di un fine particolare realizzato a prezzo del disordine portato in un'armonia piú vasta, stravolgendo le forze da quell'armonia, e piegandole parzialmente in un disegno limitato, dopo aver distrutto piú vasti disegni. Il male è dunque veramente negativo nei suoi risultati. Ma, non pura negatività, non semplice mancanza di essere, bensí potente ed efficace è la volontà che consapevolmente si dirige verso questi fini particolari, e con proposito deliberato si rifiuta all'universalità che si affaccia alla coscienza come invito. In questo senso, che ne precisa a un tempo, e il valore puramente negativo, e la natura realmente positiva ed efficace, lo Sch. delinea il carattere del male, e non esitiamo a concordare con chi lo ha già notato, nel dire che questa, non esclusivamente schellinghiana, ma dallo Sch. potentemente espressa, è la piú penetrante e piú felice interpretazione che del male abbia saputo dare la riflessione filosofica.
È stato anche notato, e questo pure molto felicemente, che, come dell'essere cosí esplicito e categorico nel riconoscere il carattere del male in una volontà di distacco dall'unità e dal bene, cosí anche va fatto merito allo Sch. di aver riconosciuto la ricca e profonda varietà di aspetti che nella storia sono stati prodotti sotto l'im-

pulso della volontà particolarizzatrice. Potenti forze hanno costruito grandiose e suggestive forme di vita e di civiltà, sotto il segno della mèta particolare che hanno intensamente penetrata e voluta. In esse, la volontà ha mostrato quel che poteva di per se stessa, prima di aprirsi alla luce dell'amore. Non erano costruzioni durature, perché la base di disordine, su cui si imperniavano, doveva a poco a poco affiorare e portarle a rovina: ma erano pure, nella loro provvisorietà, realizzazioni che diedero la loro impronta a individui, a epoche, che costruirono intere civiltà, quale fu la civiltà del paganesimo, il modo di sentire, di vivere, di pensare dell'uomo pagano.

Un senso vivissimo della concretezza storica caratterizza il pensiero schellinghiano da questo periodo in poi, rivelandosi sempre piú chiaro e deciso negli scritti di filosofia positiva. La storia si svolge sotto il segno della libertà. Un atto libero la fa cominciare, l'enuclearsi dell'individuo che si concreta e si ravvolge entro se stesso, e per successivi atti di libertà si realizza nel suo processo. Nell'idea di questo processo, alcuni aspetti della razionalità hegeliana sono presenti, altri non piú. È presente il pensiero che il termine di questo processo si trova nell'universalità realizzata; universalità che però non è semplicemente il Logos, l'Idea, ma l'Amore, come volontà concreta unificante. Manca l'idea che gli anelli di questo processo si svolgano l'uno dall'altro con ritmo e necessità dialettica per portare a quel fine. Essi si sono verificati, e storicamente si può registrare il loro accadere: storicamente si può registrare la caduta di Adamo, da cui seguí il complesso delle forme di civiltà che l'uomo, abbandonato a se stesso, ha costruito: storicamente è avvenuto il fatto della Rivelazione e quindi l'aprirsi della nuova luce nelle coscienze umane. L'aver messo i fatti della storia sotto l'insegna della libertà dell'iniziativa individuale, l'aver misconosciuto quel ritmo dialettico per cui ciascuno sorgerebbe necessariamente e logicamente condizionato come risposta ai suoi ante-

cedenti, dagli antecedenti stessi già preparata, secondo una linea che sarebbe di perenne arricchimento, di costante progresso, di continuo e regolare ravvicinamento al termine ultimo costituito dall'universalità del Logos realizzata, tutto questo fa della concezione schellinghiana della storia qualcosa di profondamente diverso dalla concezione hegeliana. Gli sviluppi successivi di quest'idea saranno assai piú ampî e sinceri, nelle Ricerche *la via è appena iniziata, ma ne sono poste le premesse. Un punto ancora dovrà essere modificato, prima che la nuova concezione schellinghiana della storia possa compiutamente formularsi. Questo punto riguarda il modo come il processo naturale si collega a Dio. È esso un processo che necessariamente segue l'essere divino per realizzarsi, oppure è un libero sorgere a lato dell'essere divino, che accade, ma potrebbe anche non accadere? Nel primo caso, che è il caso ancora ammesso nelle* Ricerche, *ma respinto piú tardi, quando anche il Böhme, pur con la dovuta considerazione, verrà ripudiato, il divenire naturale non può non serbare le tracce di quel ritmo dialettico che invece la concezione della storia dal punto di vista della libertà deve negare. La realtà naturale pensata come processo di realizzazione della realtà divina, priva, non solo Dio, ma anche la creatura della libertà. Questo parve allo Sch., e fu per riconoscere la libertà all'Uno e all'altra che, alcuni anni piú tardi, al cominciare della sua cosiddetta filosofia positiva, aderí piú strettamente alla concezione cristiana, accettando e difendendo l'idea della libera creazione, con la quale usciva decisamente dalla concezione immanentistica.*

L'idea della libertà dell'atto creativo è la sola che manchi qui per completare le linee della futura filosofia positiva. Abbiamo già, invece, sostenuta e dimostrata la tesi della libertà della creatura rispetto a Dio, che della filosofia positiva è tanta parte, come quella cui si ricollega l'interpretazione del male che già conosciamo, e l'interpretazione della storia, di cui abbiamo rilevato l'originalità.

Si è accennato da principio alla larga sensibilità che lo Sch. ha sempre dimostrato, durante il corso della sua lunga vita, per i problemi che si dibattevano intorno a lui, e alla sua prontezza nell'inserirli entro il corso della sua speculazione, non per debolezza di pensiero, ma per vastità di capacità comprensiva. Questa sua disposizione ha fatto sí che in ogni periodo della sua vita il suo pensiero non rimanesse isolato, ma sempre si stabilisse una intima e attiva corrispondenza tra le dottrine che egli andava elaborando, e i pensieri dominanti nell'ambiente filosofico, o artistico, o religioso nel quale essi sbocciavano. Questo accadde anche per l'ultima forma della sua filosofia, che ha nelle Ricerche *la sua decisiva e piú vigorosa impostazione, non avendo lo Sch. fatto seguire ad esse nulla che le potesse uguagliare in potenza e originalità di pensiero. I motivi che abbiamo rilevato: l'aprirsi del pensiero agli aspetti caratteristici della concezione cristiana, il tentativo di ravvicinare la filosofia a questa concezione, la tendenza a salvare certi aspetti proprî della concezione cristiana e non di quella idealistica, quali la trascendenza e la libertà di Dio rispetto al mondo, la libertà della creatura, la realtà del male, tutto questo, che si trova nello Sch. dal 1804 in poi, gradatamente in forma sempre piú decisa, è anche tendenza comune di un gruppo di giovani pensatori cosí collegati l'uno all'altro e cosí similarmente caratterizzati nelle loro posizioni, da costituire un vero e proprio movimento filosofico, quello che, da principio misconosciuto e pressoché ignorato, è stato piú di recente e da piú parti messo in luce e valorizzato, sotto il nome di teismo speculativo o di tardo idealismo (*Spätidealismus*) che tiene il campo nel ventennio dal 1830 al 1850.*

Non è il caso di insistere molto sulla paternità delle singole idee, su quello che questi pensatori o alcuni di essi avrebbero preso dallo Sch., o che lo Sch. avrebbe preso da essi. La vicinanza in cui essi vivevano, il frequente scambio di idee che poteva aver luogo e che di fatto accadeva, fanno sí che sia assai difficile questa ricerca, e destinata a rimanere in gran parte senza sicuri risultati.

Possiamo dunque limitarci a considerare la concomitanza di orientamenti germinati negli stessi ambienti e a constatare la riverente e lieta accoglienza che venne fatta alle dottrine dell'ormai da tempo celebre filosofo, già notevolissimo esponente dell'idealismo, quando queste dottrine rivelarono il loro nuovo orientamento e i giovani del nuovo gruppo che si stava formando si accorsero di poter contare su di lui quale alleato nella battaglia che essi si accingevano a combattere contro l'idealismo. Questo accadde nel 1827, quando, dopo un lungo periodo di silenzio, durante il quale non era stato dimenticato, lo Sch. riprese l'insegnamento nella riaperta Università di Monaco. Grande era l'aspettazione intorno al suo esordio. La sua attività speculativa si era interrotta proprio sui motivi delle Ricerche, *giacché gli scritti stesi negli anni immediatamente successivi e del resto non pubblicati, le* Stuttgartprivatvorlesungen *del 1810, e* Die Weltalter *del 1815, sono sviluppi delle idee contenute nelle* Ricerche, *con, semplicemente, qualche accenno spostato in qualche parte. Dal 1815 al 1827, durante una lunghissima pausa di silenzio, lo Sch. effettuava quei passi che ancora gli restavano da compiere per una piú stretta adesione al teismo cristiano. In questo senso orientato, e come deciso oppositore di Hegel, si presentò dalla nuova cattedra ai suoi ascoltatori nel 1827, e in questo senso rispose alla viva curiosità e alla larga attesa che si era creata intorno al suo esordio.*
Due anni piú tardi, usciva il primo scritto di un giovane che dopo lo Sch. doveva essere il piú autorevole esponente del tardo idealismo, Cristiano Ermanno Weisse, e nello stesso anno esordiva pure il figlio del Fichte, Emanuele Ermanno Fichte, il cui pensiero si orientava nel medesimo senso. Un anno piú tardi, uno dei docenti dell'Università di Monaco, Federico Stahl, scriveva una prima opera tutta nello spirito della dottrina schellinghiana, da lui conosciuta direttamente attraverso le lezioni, e di questa dottrina era il primo a dare in pubblico un resoconto, esponendola diffusamente e con intimo consenso.

Così in pochi anni lo Sch., non ancora vecchio, si trovò per la sua nuova dottrina al centro di un movimento di pensiero di cui venne ben presto riconosciuto capo spirituale e guida e per sostenere il quale fu chiamato, nel 1841, sulla cattedra lasciata dieci anni prima dallo Hegel. E questa fu l'ultima forma assunta dal suo ricco e duttilissimo pensiero, fino alla morte: forma le cui premesse si trovano in questo breve trattato, considerato non a torto da taluni come la migliore e la più ispirata tra le opere sue

S. D. D. B.

Il testo tedesco qui riprodotto è quello compreso nell'edizione completa delle opere schellinghiane: F. W. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, I, 7, 1860. Per una bibliografia accurata delle opere dello Schelling e sullo Schelling, cfr. Iost, *J. W. von Schelling, Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn.*
L'interesse per l'ultima filosofia dello Sch. si è andato facendo più vivo in tempi vicini a noi, e ha coinciso in parte con il rilievo che si è dato al movimento del tardo idealismo di cui lo Sch. fu il più autorevole esponente. Sul tardo idealismo, ha richiamato l'attenzione, tra l'altro, il lavoro di Kurt Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, che però mette al centro del movimento, con una valutazione che è parsa esagerata, la filosofia di O. C. Weisse. Un rilievo più grande alla parte avuta dallo Sch. al medesimo movimento, dà invece Horst Fuhrmans, *Sch.s' letzte Philosophie.*
V. inoltre sull'ultima filosofia di Schelling, Kurt Leese, *Von Jacob Böhme zu Schelling*, Christoph Ertel, *Schellings positive Philosophie.*
Notevole lo studio complessivo di Guido De Ruggero nel vol. *L'età del Romanticismo* (volume IV della *Storia della filosofia moderna*).

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN
ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT

RICERCHE FILOSOFICHE
SULL' ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA

VORBERICHT

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur weniges zu bemerken.
Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloss menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniss überlassen werden.
Es ist Zeit, dass der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.
Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äussere Umstände unterbrochen worden, sich bloss auf naturphilo-

PREFAZIONE

Sul trattato che segue, l'autore ha soltanto poche cose da osservare.
Poiché si sono considerati come essenza dello spirito anzitutto la ragione, il pensiero e la conoscenza, cosí era giusto che fosse vista l'opposizione tra natura e spirito principalmente sotto questo aspetto. Questa considerazione era abbastanza giustificata dalla salda fede in una ragione solamente umana, dalla convinzione che ogni pensiero e ogni conoscenza fossero interamente soggettivi, che la natura fosse completamente priva di ragione e di pensiero, e poi ancora dalla concezione meccanicistica prevalente, giacché anche la teoria dinamica fatta risorgere da Kant si risolveva in una piú alta meccanica, e non veniva riconosciuta affatto l'identità del principio dinamico col principio spirituale. Quella radice dell'opposizione è ora estirpata, e possiamo tranquillamente affidare al generale processo verso una migliore conoscenza il consolidamento di una veduta piú esatta. È tempo che affiori il contrasto piú profondo, o anzi, l'essenziale, quello tra necessità e libertà, col quale soltanto si delinea il punto piú centrale della filosofia.
Poiché l'autore, dopo la prima, generale esposizione del suo sistema (nella *Zeitschrift für speculative Physik*), la cui continuazione purtroppo è stata interrotta per circostanze estrinseche, si è limitato a ricerche sulla fi-

sophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philosophie und Religion gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muss er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muss.

Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Persönlichkeit u. s. w. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so hat diess nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser — wie es scheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z. B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und

losofia della natura, e poiché dopo l'inizio tentato nello scritto *Filosofia e religione* — rimasto oscuro per difetto di esposizione —, la presente trattazione è la prima in cui l'autore delinea con piena chiarezza il suo pensiero sulla parte ideale della filosofia, cosí, se quella prima esposizione ha pur avuto qualche importanza, egli deve affiancarle l'esposizione presente, che, già per la natura del suo argomento, deve contenere sulla totalità del sistema vedute piú profonde che tutte le esposizioni piú parziali.

Sebbene l'autore non si sia mai pronunciato (tranne che nel solo scritto *Filosofia e Religione*) sui punti principali che saranno in essa trattati, cioè sulla libertà del volere, sul bene e sul male, sulla personalità e cosí via, tuttavia questo non ha impedito che gli venissero attribuite arbitrariamente su questi argomenti opinioni precise e persino molto lontane dal contenuto di questo scritto che, a quanto pare, non è stato esaminato. Può anche essere accaduto che dei cosiddetti seguaci, non autorizzati, presumendo di fondarsi su principî dell'autore, abbiano esposto opinioni deformate su queste cose come già su altre.

Seguaci in senso proprio dovrebbe poterne avere, a quanto pare, soltanto un sistema finito e conchiuso. Un tal sistema, l'autore fino ad ora non l'ha mai compiuto, ma ne ha soltanto indicate singole parti, e anche queste spesso soltanto sotto aspetti particolari, per esempio in sede polemica: con questo egli considera i suoi scritti come frammenti di un tutto, e vederne la connessione esigerebbe uno spirito di osservazione molto piú fine di quanto si soglia trovare nei seguaci indiscreti, e una volontà meglio disposta di quanto non usi essere negli avversari. L'unica esposizione scientifica del suo sistema non essendo stata condotta a termine, da nessuno, o per lo meno da pochissimi, è stata compresa nella sua vera intenzione. Subito dopo la pubblicazione di quel frammento, cominciarono, da una parte le fal-

das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialische Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleissige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, dass sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern gesagt wird, sie sey nach dessen Grundsätzen verfasst. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder seyn will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.
So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches lose und leichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen.
Schliesslich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht, so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie seyn. Noch mehr aber wünschen wir, dass der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntniss und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

sificazioni e le calunnie, e dall'altra i chiarimenti, le elaborazioni e le versioni: una delle quali, che pretendeva di presentarsi in uno stile piú geniale (poiché in quel medesimo tempo uno sfrenato delirio poetico si era impadronito degli animi) era della peggior specie. Ora sembra che voglia ritornare un'epoca piú sana. Si ricerca ancora il sincero, l'accurato, l'intimo. Si comincia generalmente a riconoscere la vuotaggine di coloro che si sono gonfiati con le sentenze della nuova filosofia come gli eroi del teatro francese, o che si sono arrampicati come funamboli; al tempo stesso quegli altri che andavano cantando su tutti i mercati le novità conquistate come al suono di un organino, hanno finito per produrre un cosí generale fastidio, che tra poco non troveranno piú ascoltatori; specialmente se giudici sereni non diranno, per ogni incomprensibile rapsodia, in cui siano state raccolte alcune frasi nello stile di un noto scrittore, che esse furono composte secondo i suoi principî. Si trattino piuttosto costoro come degli originali, come del resto in fondo essi vogliono essere, e come in un certo senso molti di loro effettivamente sono.

E cosí possa questo trattato servire a disperdere parecchi pregiudizi da una parte, e dall'altra molte chiacchiere vuote e leggere.

Infine noi desideriamo che coloro i quali hanno attaccato l'autore da questo lato, in modo palese o coperto, possano anche ora esporre la loro opinione cosí apertamente, come qui è stato fatto. Quando la perfetta padronanza del proprio argomento ne rende possibile un'esposizione libera e artistica, l'artificioso stile della polemica non può piú essere la forma della filosofia. Ma piú di tutto noi desideriamo che si rafforzi sempre piú lo spirito di un lavoro in comune e che lo spirito di setta che troppo domina i tedeschi non impedisca l'acquisto di una conoscenza e di una veduta la cui completa espressione sembrava da gran tempo riservata ai tedeschi e che forse non fu loro mai tanto vicina come ora.

Monaco, 31 marzo 1809.

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN
ÜBER DAS WESEN
DER MENSCHLICHEN FREIHEIT

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Thatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, dass nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muss, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloss untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muss: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiss, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem

RICERCHE FILOSOFICHE
SULL' ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA

Le ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana possono riguardare in parte l'esatto concetto di essa, giacché il fatto della libertà, per quanto il sentimento della medesima sia impresso immediatamente in ciascuno, non si trova tuttavia tanto alla superficie, da non esigere una piú che comune purezza e profondità di penetrazione, anche soltanto per esprimerla in parole; in parte possono riguardare la connessione di questo concetto con l'insieme di una interpretazione scientifica dell'universo. Tuttavia, poiché nessun concetto può essere determinato isolatamente, e soltanto la dimostrazione della sua connessione col tutto può dargli la piena completezza scientifica — il che deve essere particolarmente il caso del concetto di libertà che, se è una realtà, non può essere un concetto subordinato o complementare, ma deve costituire uno dei punti centrali del sistema — cosí, anche qui come dovunque, quelle due parti della ricerca si fondono in una. Secondo una leggenda antica e non ancora dissipata, il concetto di libertà è incompatibile con un sistema, ed ogni filosofia che ha pretesa di unità e di totalità perviene alla negazione della libertà.[1] Contro affermazioni generali di questa specie non è facile combattere: poiché chi sa quali idee restrittive sono già state connesse con la parola sistema, cosicché una tale affermazione esprima qualcosa di molto vero,

Wort System verbunden worden sind, so dass die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist diese die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, dass, da die individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muss, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, dass dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heisst wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Princips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntniss anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, dass es eine ganz alte Lehre sey, dass Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, dass der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntniss behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott ausser sich begreife.* Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniss zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu

*) Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

ma anche di molto ovvio! Oppure l'idea è questa, che al concetto di libertà contraddica qualsiasi concetto di sistema in se stesso: ma allora è strano che, poiché la libertà individuale si collega pure in qualche modo con la totalità dell'universo (sia che la si pensi realisticamente, sia che la si pensi idealisticamente) debba esserci un qualche sistema, almeno nell'intelletto divino, nel quale la libertà sia ricompresa. Sostenere, in linea generale, che questo sistema non può mai essere accessibile all'intelligenza umana, non significa nulla: poiché a seconda del modo come viene intesa, la proposizione può essere vera o falsa. Ciò dipende dalla determinazione del principio col quale l'uomo conosce; e per l'assunzione di una tal conoscenza sarebbe da applicare ciò che dice Sesto riferendosi ad Empedocle: il grammatico e l'ignorante possono rappresentarla come se derivasse da presunzione e da desiderio di emergere sugli altri, caratteri che debbono essere estranei a chiunque sia, anche lievemente, esercitato in filosofia; ma chi esca dalla teoria fisica e sappia che si dà una dottrina antichissima, secondo cui il simile si conosce col simile (dottrina che probabilmente deriva da Pitagora, ma si trova in Platone, e fu espressa prima da Empedocle), questi comprenderà che il filosofo sostiene una tale (divina) conoscenza, perché egli solo, conservando l'intelletto puro e non offuscato dal male, comprende, col Dio in sé, il Dio fuori di sé.* Soltanto, è divenuto ormai abitudinario, presso coloro che hanno avversione per la scienza, intendere per essa una conoscenza che, come quella della comune geometria, è completamente astratta e senza vita.[2] Sarebbe piú rapido e piú decisivo negare il sistema anche nella volontà o nell'intelletto dell'essere originario: dire che ci sono soltanto volizioni singole, ciascuna delle quali fa centro a sé, e, secondo l'espressione del Fichte, che ciascun

---

*) Sext. Empir. *adv. Grammaticos* L. I, c. 13, p. 283 ed. Fabric.

leugnen; zu sagen, dass es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So musste die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, dass, so viel auch für jene Behauptung von dem bloss historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen lässt — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniss selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese grosse Aufgabe allein ist die unbewusste und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniss von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne dass auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalis-

io è l'assoluta sostanza. Tuttavia la ragione che mira sempre all'unità, cosí come il sentimento insiste sulla libertà e la personalità, viene scrupolosamente trattenuta da una sentenza, che si mantiene per un certo tempo, ma alla fine si dissolve. Cosí la dottrina fichtiana dovette testimoniare il suo riconoscimento dell'unità, sia pure nella manchevole forma di un ordinamento morale, e con questo cadde immediatamente in contraddizioni e incoerenze. Sembra perciò che, per quanti argomenti si possano addurre a sostegno di quella affermazione dal punto di vista puramente storico, cioè dei sistemi formulati finora (dall'essenza della ragione e della conoscenza stessa non abbiamo trovato che ne derivasse nessun fondamento), la connessione del concetto di libertà con la rappresentazione completa del mondo rimane sempre oggetto di un'indagine necessaria, poiché senza la sua soluzione il concetto stesso di libertà rimarrebbe pericolante, e la filosofia sarebbe interamente senza valore. Poiché solo questo grande compito è l'invisibile e inconscio stimolo di ogni sforzo di conoscenza, dal piú modesto al piú grandioso: senza il contrasto fra necessità e libertà, non soltanto la filosofia, ma ogni piú elevata aspirazione dello spirito cadrebbe in quella morte che è propria delle scienze in cui esso non ha parte.[3] Sottrarsi alla lotta rinnegando la ragione sembra piuttosto una fuga che una vittoria. Col medesimo diritto un altro potrebbe voltare le spalle alla libertà, per gettarsi fra le braccia della ragione e della necessità, senza che ci sia motivo di prevalenza dall'una o dall'altra parte.

La medesima opinione fu espressa piú nettamente nella sentenza secondo cui l'unico possibile sistema della ragione sarebbe il panteismo[4] e questo si svolgerebbe

mus.* Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hülfe über das Gedachteste aburtheilen. Dennoch kommt bei einer so ausserordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, dass, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muss. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Dass sich der fatalistische Sinn damit verbinden lässt, ist unleugbar; dass er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, dass so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, dass, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen lässt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und dass selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in wel-

*) Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeusserung con Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: « der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft » etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

inevitabilmente in fatalismo.* Sono certamente una magnifica invenzione questi termini generali, con i quali un'intera veduta viene indicata con una sola parola. Quando per un sistema si è trovata la parola giusta, il resto viene da sé, e si è dispensati dalla fatica di ricercare piú esattamente quello che ha di caratteristico. Anche l'ignorante può, non appena gli sono dati quei nomi, giudicare con il loro aiuto le opere piú meditate. Tuttavia per arrivare a una cosí straordinaria affermazione quello che importa è di dare una piú stretta determinazione del concetto. Giacché non si potrebbe negare che, se panteismo non significa altro che la dottrina dell'immanenza delle cose in Dio, ogni veduta della ragione deve in un certo senso esser ricondotta a questa dottrina. Ma appunto tale senso costituisce qui la differenza. Che vi si possa collegare il senso fatalistico, è innegabile; che però questo significato non gli sia essenzialmente connesso, si vede da ciò, che molti sono stati condotti a quella veduta proprio attraverso il piú vivo sentimento della libertà. I piú, se fossero sinceri, confesserebbero, che nel modo come si dispongono le loro rappresentazioni, la libertà individuale sembra loro in contraddizione con quasi tutte le proprietà di un essere supremo, per esempio con l'onnipotenza. Con la libertà, si afferma l'esistenza di una potenza incondizionata nel suo principio, fuori e accanto alla potenza divina, il che secondo quel concetto è impensabile. Come il sole nel firmamento estingue tutte le luci del cielo, cosí, e ancor piú, la potenza infinita estingue ogni finita potenza. L'assoluta causalità in un essere solo lascia per gli altri soltanto passività incondizionata. Di qui deriva la dipendenza di tutti gli esseri del mondo da Dio, e il fatto che persino la loro durata è una sempre nuova creazione: una creazione per cui l'essere fi-

---

*) Sono note le affermazioni precedenti di questo genere. Lasciamo in dubbio se l'espressione di Fed. Schlegel nello scritto: *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani*, p. 141, «il panteismo è il sistema della pura ragione», possa avere qualche altro senso. [N. d. A.].

cher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimm-
tes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne
mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebun-
gen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte
seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln kön-
ne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge
Gott seine Macht einen Augenblick zurück so hörte der
Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation
einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner
Freiheit, da sie in Gegensatz der Allmacht undenkbar
ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen,
dass der Mensch nicht ausser Gott, sondern in Gott sey,
und dass seine Täthigkeit selbst mit zum Leben Gottes
gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker
und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an
die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem
innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der
Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die
Schrift selbst findet eben in dem Bewusstseyn der Frei-
heit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dass wir
in Gott leben und sind. Wie kann nun d i e Lehre noth-
wendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in An-
sehung des Menschen behauptet haben, gerade um die
Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher tref-
fende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die,
dass er in einer völligen Identification Gottes mit den
Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem
Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer har-
ter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden.
Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott,
als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen
Spinoza sich findet, lässt sich kaum denken. Gott ist
das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen
wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem an-
dern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann.
Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge
nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre
von den Modificationen allerdings scheinen könnte, bloss

nito non viene prodotto come alcunché di generico indistinto, ma come questo essere determinato, singolo, con tali e non altri pensieri, con tali e non altre aspirazioni e azioni. Il dire che Dio tiene indietro la sua onnipotenza, affinché l'uomo possa agire, o che egli concede la libertà, non spiega nulla, poiché, se Dio ritraesse per un momento la sua potenza, l'uomo cesserebbe di essere. Contro quest'argomentazione non si dà forse altra via d'uscita, tranne che salvare l'uomo con la sua libertà nell'essere divino stesso, poiché è impensabile in opposizione alla sua onnipotenza; vale a dire che l'uomo non sia fuori di Dio, ma in Dio, e che la sua attività stessa appartenga alla vita di Dio? Proprio partendo da questo punto i mistici e gli spiriti religiosi di tutti i tempi sono pervenuti alla fede nell'unità dell'uomo con Dio, il che sembra rispondere al piú intimo sentimento, tanto e forse piú che alla ragione e alla speculazione. Anzi la Scrittura medesima trova appunto nella coscienza della libertà il sigillo e il pegno della fede che noi viviamo e siamo in Dio. Come può dunque opporsi necessariamente alla libertà, quella dottrina che tanti hanno affermato nei riguardi dell'uomo, proprio per salvare la libertà?

Un'altra chiarificazione del panteismo, piú aderente, come sembra comunemente, è quella secondo cui esso consisterebbe in una piena identificazione di Dio con le cose, dal che vengono ancora dedotte numerose altre dure e inaccettabili affermazioni. Ma difficilmente si potrebbe pensare una distinzione delle cose da Dio, piú totale di quanto si trovi in quello Spinoza che è considerato il classico esponente di un tal sistema. Dio è ciò che è in sé e può esser concepito solo per se stesso: il finito invece, è ciò che è necessariamente in altro, e che soltanto per quest'altro può esser concepito. Evidentemente, secondo questa distinzione le cose non sono diverse da Dio solo per grado, ossia per la loro limitazione, come potrebbe sembrare considerando superfi-

gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern *toto genere* von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniss zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, dass sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, dass ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloss unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Urprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zusammengenommen diese ausmachen können, da die als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, dass bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, dass jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, dass er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Missdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Mass erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Missverständniss des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, dass in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter

cialmente la dottrina dei modi, ma differiscono da Dio *toto genere*. Del resto, quale che sia la loro relazione con Dio, esse sono assolutamente separate da Dio in ciò, che esse possono essere soltanto in e per un Altro (cioé per Lui), che il loro concetto è derivato, perché senza il concetto di Dio non sarebbe possibile; mentre al contrario il concetto di Dio è il solo che sia per se stante e originario, il solo che affermi se stesso, e ad esso tutto il resto si riferisce soltanto come affermato, come la conseguenza al suo principio. Solo subordinatamente a queste premesse valgono altre proprietà delle cose, per esempio la loro eternità. Dio è eterno per sua natura: le cose sono eterne soltanto con lui e in conseguenza dell'esser suo, cioè in maniera derivata. Proprio per questa differenza non possono tutte le cose singole insieme costituire Dio, come si pensa comunemente, giacché in alcun modo la riunione di quelle cose che per loro natura sono derivate, può convertirsi nell'originario, cosí come i singoli punti di una periferia nel loro insieme non costituiscono la periferia, perché la periferia come un tutto li precede necessariamente secondo il concetto. Ancor piú assurda è la conseguenza, che per Spinoza persino la cosa singola debba essere uguale a Dio. Giacché sebbene si trovi in lui la rude espressione che ogni cosa sia Dio modificato, gli elementi del concetto sono cosí contradditori, che il concetto stesso si dissolve nel momento stesso in cui viene composto. Un Dio modificato, cioè derivato, non è Dio nel senso proprio ed eminente; per quest'unica affermazione, la cosa torna nuovamente al suo posto, che è quello di essere eternamente separata da Dio. La ragione di questi fraintendimenti, che hanno colpito largamente anche altri sistemi, sta nella generale incomprensione della legge di identità o del significato della copula nel giudizio.[5] È chiaro anche a un bambino, che in nessuna proposizione possibile, la quale esprima, in un certo senso chiarito a parte, l'identità del soggetto col predicato, si enun-

Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, dass und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, duch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird diess so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche. Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird diess so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, dass die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, dass der Leib Seele, oder im vorigen Satz, dass das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Missverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren

cia una medesimezza o anche soltanto una connessione immediata: sicché, per esempio, la proposizione, questo corpo è azzurro, non significa che il corpo, per ciò e in ciò in cui e per cui è corpo, sia anche azzurro, ma significa soltanto che quel qualcosa che è questo corpo, quantunque non sotto il medesimo aspetto, è anche azzurro: tuttavia questo presupposto, pur dimostrando una completa ignoranza sul valore della copula, è stato continuamente usato nell'interpretare secondo il suo piú profondo significato la legge di identità. Data, per esempio, la proposizione: il perfetto è l'imperfetto, il suo senso è questo: l'imperfetto non è per ciò e in ciò che è imperfetto, ma per il perfetto che è in lui. Ma per i nostri tempi questa proposizione significa: il perfetto e l'imperfetto sono tutt'uno, tutto è uguale, il peggiore al migliore, l'insipienza alla saggezza. Ossia l'affermazione: il bene è il male, che vuol dire: il male non ha la potenza di essere per se stesso, e quello che è in lui, è (considerato in sé e per sé) bene, viene cosí spiegata: l'eterna opposizione tra giusto e ingiusto, tra virtú e vizio si nega e ambedue, logicamente, sono la medesima cosa. Oppure se, in altre circostanze, si dice che il necessario e il libero sono uno, del che il vero senso è questo: ciò che è l'essenza del mondo morale è (in ultima istanza) anche l'essenza della natura, la proposizione si intende in questo modo: il libero, altro non è che forma naturale, molla che, come ogni altra, è soggetta al meccanismo. Lo stesso accade per la proposizione che l'anima sia tutt'uno col corpo, la quale viene spiegata cosí, che l'anima sia materiale, aria, etere, umore nerveo e simili; e si lascia prudentemente da parte l'aspetto contrario, che il corpo sia anima, come nella precedente proposizione si tace che l'apparentemente necessario è in sé libero, sebbene anche quest'affermazione si possa trarre dalla proposizione. Tali equivoci, che, se non sono intenzionali, presuppongono un grado di inesperienza dialettica, che la filosofia greca aveva già superato quasi dai suoi primi passi, inducono a rac-

ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung
des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden
Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt
und Prädicat als vorangehendes und folgendes (*antece-
dens et consequens*), und drückte damit den reellen Sinn
des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen
Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt
dies Verhältniss. Wer da sagt: der Körper ist Körper,
denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas an-
deres als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Ein-
heit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers
enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie
Antecedens zum *Consequens* verhalten. Eben diess ist
der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher
Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfal-
tete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden.*

---

*) Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch
Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint,
was schon Leibniz, in dessen Fusstapfen er zu wandeln sich
vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp.
T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat,
zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem
er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns
liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle:
« Nach der Anforderung Platons und Leibnizens besteht die
Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des
Endlichen unter das Unendliche, nach der Anforderung Xeno-
phanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbe-
dingten Einheit beider ». Inwiefern hier Einheit dem Gegen-
satz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich
Hrn. Reinhold, dass er, wenigstens was die beiden letzten be-
triffet, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung
des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu
finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich
der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen an-
nehmen, wie wir erwarten, dass im gleichen Falle die nach uns
Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von
Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll,
über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein
zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine
Kleinigkeit, ihnen diess oder jenes anzudichten? In der gewöhn-
lichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt
werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt

comandare lo studio approfondito della logica, come un pressante dovere. L'antica logica acutamente distingueva il soggetto e il predicato come l'antecedente e il conseguente (*antecedens et consequens*) e con ciò esprimeva il significato reale della legge di identità. Persino nella proposizione tautologica, quando non era totalmente priva di senso, rimaneva questa relazione. Chi dice, il corpo è corpo, pensa certamente nel soggetto della proposizione qualcosa d'altro che nel predicato; cioè, in quello pensa l'unità, in questo le singole proprietà contenute nel concetto di corpo, le quali si riferiscono al medesimo come l'*antecedens* al *conseguens*. Questo appunto è il senso di un'altra antica spiegazione, secondo cui il soggetto e il predicato sarebbero contrapposti * come l'implicito e l'esplicito (*implicitum et explicitum*).[6]

---

*) Anche il sig. Reinhold, che voleva convertire l'intera filosofia in logica, ma che sembra non conoscere ciò che già il Leibniz, sulle cui orme crede di camminare, ha detto sul significato della *copula*, in occasione delle obbiezioni del Wissowatius (Opp. T. I. ed. Dutens, p. 11) si aggira sempre in questo errore, per il quale scambia l'identità con la medesimezza. In un giornale che mi sta davanti, si trova il passo seguente, di cui egli è autore: « Secondo l'esigenza di Platone e di Leibniz il compito della filosofia consiste nel mostrare la subordinazione del finito all'infinito, secondo l'esigenza di Senofane, Bruno, Spinoza, Schelling, nel mostrare l'incondizionata unità di ambedue ». Poiché qui, in forza dell'antitesi, unità deve evidentemente significare uguaglianza, io assicuro il sig. Reinhold che, almeno per quanto concerne gli ultimi due, egli si trova in errore. Dove si può trovare, per la subordinazione del finito all'infinito, una piú acuta espressione, di quella sopra accennata di Spinoza? I vivi devono incaricarsi di difendere dalle diffamazioni coloro che non sono piú presenti, cosí come speriamo che faranno in casi simili verso di noi i nostri posteri. Parlo soltanto di Spinoza, e chiedo come si possa chiamare questo modo di procedere che afferma alla leggera ciò che si trova opportuno, su determinati sistemi, senza conoscerli a fondo, come se fosse una cosa da nulla attribuir loro questo invece di quello. Secondo la comune moralità questo si chiamerebbe esser senza coscienza. Secondo un altro passo del medesimo giornale, per il signor Reinhold il

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, dass Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, dass die Dinge nichts sind, dass dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn ausser Gott (nicht bloss *extra*, sondern auch *praeter Deum*) nichts ist, wie kann er anders als dem blossen Wort nach Alles seyn; so dass also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise

---

liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, dass Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er ihnen mitgebracht hat. Es scheint diess die Art zu seyn, wie er die nöthige *Medicina mentis* für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, dass Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen liessen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müsste auch der bekannte Satz, dass das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s.w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiss selbst zu gut findet.

Ma, diranno ora i difensori della precedente affermazione, nel panteismo non si tratta di questo, che Dio sia tutto (il che, secondo la comune rappresentazione delle sue proprietà, non si può interamente evitare), ma di questo, che le cose non sono nulla, che questo sistema sopprime tutte le individualità. Invero questa nuova determinazione sembra in contrasto con la precedente: poiché, se le cose non sono nulla, come è mai possibile che Dio si mescoli con esse? [7] O, se fuori di Dio (non semplicemente *extra*, ma anche *praeter Deum*) non c'è nulla, come può egli essere tutto altrimenti che a parole: e cosí l'intero concetto sembra dissolversi e dileguarsi nel nulla. Tuttavia si chiede se si sia guadagnato molto col risuscitare questi nomi generici che potranno esser tenuti in onore nella storia delle eresie, ma che sono strumenti troppo rozzi per le produzioni dello spirito, nelle quali, come nei piú delicati fenomeni della natura, le piú lievi determinazioni producono es-

---

difetto fondamentale di tutta la nuova filosofia, come anche dell'antica, sta nella mancata distinzione (confusione, scambio) dell'unità (identità), del legame (nexus), e della differenza (diversità) dalla distinzione. Non è questo il primo caso in cui il sig. R. trova, nel suo avversario, proprio gli errori che lui stesso ha introdotti in lui. Sembra che questo sia il modo in cui egli ha usato per sé la necessaria *medicina mentis* come si potranno dare esempi di casi in cui persone di fantasia eccitabile sono guarite attraverso medicine che facevano prendere ad altri per sé. Giacché, chi incorre in questo errore di scambiare ciò che egli chiama unità, ma che è medesimezza, con la connessione, in rapporto all'antica e alla nuova filosofia, piú dello stesso sig. R., che presenta l'esser comprese le cose in Dio, secondo Spinoza, come affermazione di medesimezza, e che considera in generale la non differenza (secondo la sostanza o secondo l'essenza) come non distinzione (secondo la forma o il concetto logico)? Se Spinoza fosse realmente da intendere come lo interpreta il sig. Reinhold, allora anche la nota proposizione che la cosa e il concetto della cosa sono uno, dovrebbe esser intesa come se si potesse battere il nemico, invece che con un esercito, col concetto di un esercito, conseguenze, alle quali l'uomo serio e riflessivo non da alcun valore.

Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es liesse sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zulezt angegebene Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er ausser (*praeter*) der Substanz nichts anerkennt als die blossen Affektionen derselben. wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloss zunächst das Verhältniss der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, dass sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = A, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, dass desswegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. dass die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, dass $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Diess steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird diess schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, dass die Monaden des Leibniz, die ganz das sind, was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeusserungen des Spinoza, z. B. dass das Wesen der mensch-

senziali differenze. Ci sarebbe persino da dubitare, se allo stesso Spinoza sia da riferire la determinazione ultimamente accennata. Poiché, quando egli non riconosce fuori (*praeter*) della sostanza niente altro che le semplici affezioni della medesima, e con questo spiega le cose, questo concetto per certo è puramente negativo, e non esprime nulla di essenziale o di positivo. Esso serve anzitutto a determinare il rapporto delle cose a Dio, ma non a dire che cosa possano essere, considerate per sé. Ma dalla mancanza di questa determinazione non si può concludere che esse non contengano niente di positivo (sia pur sempre in maniera derivata). La piú dura espressione di Spinoza è questa: che l'essere singolo sia la sostanza stessa, considerata in una delle sue modificazioni, cioè delle sue conseguenze. Ora, se noi poniamo l'infinita sostanza come $= A$, la medesima, considerata in una delle sue conseguenze, sarà $= \frac{A}{a}$: cosí, il positivo in $\frac{A}{a}$ è certamente A; ma non ne segue che perciò $\frac{A}{a} = A$, cioè che l'infinita sostanza, considerata nelle sue conseguenze, sia *tutt'uno* con l'infinita sostanza considerata per sé; o, con altre parole, non ne segue, che $\frac{A}{a}$ non sia una sostanza singola, particolare (per quanto conseguenza di A). Questo certo non si trova in Spinoza: ma prima di tutto qui si parla del panteismo in generale: solo in secondo luogo si chiede se l'interpretazione data sia in sé inconciliabile con lo spinozismo. Sarà difficile affermare questo, quando si è ammesso che le monadi di Leibniz, le quali sono proprio ciò che nella sopraddetta espressione costituiscono $\frac{A}{a}$, non sono una decisa salvaguardia contro lo spinozismo. Senza completarle in questo modo, rimangono enigmatiche parecchie espressioni di Spinoza, per esempio, che l'essenza dell'anima umana sia un concetto vi-

lichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}, \frac{A}{c} \ldots$ nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizschen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der blossen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit liesse sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniss des Subjekts zum Prädicat haben wir das

vente di Dio, che viene presentato come eterno (non come transeunte). Perciò, se anche la sostanza nelle altre sue conseguenze $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$... abitasse solo in modo transitorio, in quella conseguenza che è l'anima umana$=a$, abiterebbe eternamente, e perciò come $\frac{A}{a}$ sarebbe separata da se stessa come A in maniera eterna e imperitura.
Che se poi, andando piú oltre, si volesse presentare la negazione, non dell'individualità, ma della libertà, come carattere proprio del panteismo, anche molti altri sistemi, che pur si differenziano essenzialmente dal panteismo, mostrerebbero il medesimo aspetto. Giacché, fino alla scoperta dell'idealismo, manca l'esatto concetto della libertà in tutti i nuovi sistemi, nel leibniziano cosí come nello spinoziano; e una libertà, come l'hanno pensata molti fra noi, che per di piú si vantano di sentirla nel modo piú intenso, che consista semplicemente nel dominio del principio intelligente sul sensibile e sugli appetiti, una tale libertà si potrebbe dedurre anche dal sistema di Spinoza, e non per forza, ma assai facilmente e persino in maniera piú distinta. Pare dunque che la negazione o l'affermazione della libertà in generale riposi su qualcos'altro che non l'accettazione o la negazione del panteismo (dell'immanenza delle cose in Dio).[8] Giacché sebbene a prima vista sembri che qui la libertà si dissolva nell'identità, non potendo sostenersi in opposizione a Dio, tuttavia si può dire che quest'apparenza derivi soltanto da una rappresentazione imperfetta e vacua della legge di identità. Questo principio non esprime una unità che, ravvolgendosi nel cerchio della completa similarità, non sarebbe progressiva, e perciò stesso sarebbe priva di sensibilità e di vita. L'unità di cui parla questa legge è un'unità immediatamente creativa.[9] Già nella connessione del soggetto col predicato noi abbiamo indicato

des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muss desswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, dass das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, dass der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, dass der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre diess vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken

quella di principio e conseguenza e la legge del principio è perciò tanto originaria quanto quella dell'identità. Perciò l'eterno deve essere immediatamente anche principio per il fatto di essere in se stesso. Ciò di cui esso è, per la sua essenza, principio, è perciò qualcosa di dipendente e, secondo la concezione dell'immanenza, anche qualcosa di concepito in lui. Ma la dipendenza non toglie l'essere per se stante, non toglie nemmeno la libertà. Essa non determina l'essenza, e dice soltanto che il dipendente, quale che esso sia, può essere soltanto come conseguenza di ciò da cui dipende: non dice che cosa sia o che cosa non sia. Ogni individuo organico diviene solo attraverso un altro, e perciò è dipendente quanto al divenire, ma non lo è per l'essere. Non è assurdo, dice il Leibniz, che colui che è anche Dio sia insieme prodotto, oppure il contrario, come non è contraddittorio che colui che è figlio di un uomo, sia egli stesso un uomo. Invece, che il dipendente o quello che segue non fossero per se stanti, proprio questo sarebbe contraddittorio. Sarebbe una dipendenza senza dipendente, una conseguenza senza conseguente (*consequentia absque consequente*), e perciò anche non una reale conseguenza, cioè l'intero concetto si negherebbe da se stesso.[10] Lo stesso vale per il concetto dell'esser compreso in altro. Il singolo membro, come l'occhio, è possibile soltanto nella totalità dell'organismo: tuttavia esso ha una vita per sé, anzi una specie di libertà, che si fa manifesta attraverso la malattia di cui è suscettibile. Se ciò che è compreso in altro non fosse vivente per se stesso, sarebbe una comprensione senza compreso, cioè non ci sarebbe nulla di compreso. Un assai piú elevato punto di vista assicura quella concezione dell'essere divino, alla cui idea contraddice quella di una conseguenza che non sia una produzione, cioè il porre qualcosa di per se stante. Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi. Non si può comprendere come il piú perfetto di tutti gli esseri troverebbe piacere in una macchina, fosse pure la piú perfetta che fosse possibile. Comunque si possa pensare la maniera in cui l'essere

möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein blosses Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfliessende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müssten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, dass er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, dass sie ihren Schöpfungen bloss idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, dass wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig ausser Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, dass die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, dass man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der

segue da Dio, questa non sarà mai una maniera meccanica, non sarà mai un semplice causare o collocare, in cui il causato non sia niente per se stesso; cosí pure un'emanazione in cui quello che emana rimanesse uguale a quello da cui è emanato, e quindi niente di proprio, di per sé stante. Il seguire delle cose da Dio è una rivelazione che Dio fa di se stesso.[11] Ma Dio può rivelarsi soltanto in ciò che è simile a lui, in esseri liberi e agenti per se stessi; per il cui esistere non si dà altro principio che Dio, ma che sono, cosí come Dio è. Egli parla, ed essi esistono.[12] Se anche tutti gli esseri del mondo fossero soltanto pensieri dell'anima divina, essi dovrebbero, già per questo, essere vivi. Cosí i pensieri vengono prodotti dall'anima; ma il pensiero prodotto è una forza indipendente, che continua ad agire per sé, anzi, nell'anima umana cresce tanto, che domina la propria madre e la sottomette. Ma l'immaginazione divina, che è la causa specificante degli esseri del mondo, non è come l'immaginazione umana, la quale partecipa alle sue creazioni soltanto una realtà ideale.[13] Le rappresentazioni della divinità possono essere soltanto esseri per se stanti; giacché, che cosa rende limitate le nostre rappresentazioni, se non il fatto che noi vediamo ciò che non è per se stante? Dio intuisce le cose in sé. In sé è soltanto l'eterno, quello che riposa in se stesso, il volere, la libertà. Il concetto di una assolutezza o di una divinità derivata è cosí poco contradditorio, che esso anzi è l'idea centrale di tutta la filosofia. Una tal divinità appartiene alla natura. Tanto poco si contraddicono immanenza in Dio e libertà, che appunto solo il libero, e in quanto è libero, è in Dio, e il non libero, in quanto non è libero, è necessariamente fuori di Dio.[14] Per quanto una deduzione cosí generale non basti per chi vuol considerare l'argomento piú a fondo, essa tuttavia dà lumi sufficienti per chiarire che la negazione della libertà formale non è necessariamente legata al panteismo. Non aspettiamo che ci si opponga lo spinozismo. Ci vuole non poco coraggio per sostenere che

Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sey das Vernunftsystem κατ' ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z. B. auch seine mechanische Physik? Oder nach welchem Princip will man hier scheiden und abtheilen, wo alles so voll ausserordentlicher und einziger Consequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, dass zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muss man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indess ursprünglich deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmässig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die

un sistema quale si è formato nella mente di un uomo, sia il sistema della ragione κατ' ἐξοχὴν, l'eterno e immutabile sistema. Che cosa dunque si intende per spinozismo? Forse l'intera dottrina, come si trova negli scritti dell'uomo, anche, dunque, ad esempio, la sua fisica meccanica? E se no, secondo qual principio si distinguerà e si dividerà là dove tutto vuol essere cosí straordinariamente e rigorosamente conseguente? Resterà sempre un fenomeno sorprendente nella storia dello sviluppo dello spirito tedesco, il fatto che in un certo tempo abbia potuto essere presentata l'affermazione: il sistema che confonde Dio con le cose, la creatura col creatore (cosí esso fu inteso) e sottopone tutto a una cieca irrazionale necessità, è l'unico possibile per la ragione, e che dalla pura ragione si possa sviluppare! Per comprendere questo, dobbiamo farci presente lo spirito che dominava in un'epoca precedente a questa. Allora la concezione meccanica, che nell'ateismo francese raggiunse l'apice dell'infamia, aveva conquistato tutte le menti; anche in Germania si cominciò a sviluppare questo modo di pensare e a considerarlo come l'unica vera filosofia. Poiché frattanto lo spirito tedesco, secondo il suo carattere originario, non avrebbe mai potuto conciliarsi con le conseguenze di quella concezione, sorse allora per la prima volta quel dissidio fra la testa e il cuore che divenne caratteristico per la letteratura filosofica dei tempi moderni; si temevano le conseguenze, senza riuscire a liberarsi dal principio stesso di quel modo di pensare, né sapersi elevare a uno migliore. Si volevano enunciare le conseguenze: e poiché lo spirito tedesco non poteva concepire la filosofia meccanicistica, se non in quella che si presumeva la sua piú alta espressione, cosí per questa via venne enunciata la tremenda verità: tutta la filosofia, proprio tutta, purchè sia strettamente conforme alla ragione, è, o diverrà, spinozismo. Ognuno era messo in guardia contro l'abisso; lo si presentava aperto agli occhi di tutti; si escogitava l'unico mezzo che sembrasse ancora possibile; quell'audace parola poteva produrre la crisi

Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zürükschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen.*
Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn lässt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muss also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, dass es *Dinge* sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, dass er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u. s. f. ins Unendli-

---

*) Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschliesslich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeusserung zugleich das System der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieser Rath mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, dass Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

e trattenere i tedeschi dalla filosofia che porta a rovina, riportarli al cuore, al sentimento intimo e alla fede.[15] Oggi, poiché quel modo di pensare è da lungo tempo passato, e la piú alta luce dell'idealismo ci rischiara, una simile affermazione non sarebbe ugualmente comprensibile, né avrebbe le medesime conseguenze.*
E qui, una volta per tutte, la nostra esatta opinione sullo spinozismo! Questo sistema non è fatalismo per il fatto che considera le cose ricomprese in Dio: giacché, come abbiamo detto, il panteismo non rende impossibile la libertà, almeno in senso formale; Spinoza deve dunque essere fatalista per una ragione completamente diversa e indipendente da quello. L'errore del suo sistema non consiste in ciò, che egli pone le cose *in Dio*, ma in ciò, che esse sono *cose*, nella sua concezione astratta degli esseri del mondo, anzi della stessa infinita sostanza, che appunto non è per lui che una cosa. Perciò i suoi argomenti contro la libertà sono completamente deterministici, per nulla panteistici.[16] Egli tratta anche la volontà come una cosa, e dimostra per via perfettamente naturale, che per ogni decisione ad agire essa deve venir determinata da un'altra cosa, la quale a sua volta è determinata da un'altra, e cosí via

---

*) Il consiglio che il sig. Fed. Schlegel, in una recensione dei nuovi scritti del Fichte negli *Heidelbergischen Jahrb. der Literatur* (1. Jahrg., 6. Heft, p. 139) dà a quest'ultimo, di attenersi a Spinoza, perché solo in questo si troverebbe il sistema del panteismo assolutamente compiuto nella forma e nelle conseguenze — e questo, secondo la sopra citata espressione, sarebbe anche il sistema della pura ragione —; questo consiglio potrebbe, per certi aspetti, assicurare dei vantaggi, ma si presenta strano, perché il sig. Fichte senza dubbio è d'opinione di aver già confutato lo spinozismo (come spinozismo) nella *Dottrina della scienza*, nel che ha anche pienamente ragione. — O forse l'idealismo non è opera della ragione, e il preteso triste onore di essere sistema della ragione rimane realmente solo al panteismo e allo spinozismo?

che. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, dass schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muss sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, dass die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pigmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnissvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdriesslich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dyna-

all'infinito. Di qui l'assenza di vita del suo sistema, l'aridità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, la spietata rigidezza delle determinazioni, che ottimamente si accorda con la sua astratta maniera di pensare; di qui anche per conseguenza la sua veduta meccanica della natura. O si vorrà dubitare, che già con la rappresentazione dinamica della natura, le vedute fondamentali dello spinozismo debbono essere radicalmente mutate? Se la dottrina dell'esser tutte le cose comprese in Dio è il fondamento dell'intero sistema, essa deve almeno esser vivificata e sottratta all'astrazione, prima di poter divenire principio di un sistema razionale. Come sono generiche le espressioni, che gli esseri finiti sono modificazioni o conseguenze di Dio; che lacuna è qui da colmare, quali domande aspettano risposta! Si potrebbe paragonare lo spinozismo nella sua rigidezza alla statua di Pigmalione che dovette essere animata dal caldo soffio dell'amore: ma questo paragone è imperfetto, perché esso somiglia piuttosto a un'opera abbozzata solo nei contorni esterni, nella quale, solo quando fosse animata, si noterebbero i molti tratti difettosi o incompleti. Meglio sarebbe paragonarlo alle piú antiche statue degli Dei che, quanto meno esprimevano di tratti individuali e viventi, tanto piú apparivano piene di mistero. In una parola, esso è un sistema unilaterale in senso realistico; [17] questa espressione certo suona meno condannabile che non quella di panteismo, e tuttavia indica assai piú giustamente quello che in esso vi è di caratteristico, e non è usata qui per la prima volta. Sarebbe fastidioso ripetere qui i molti chiarimenti che si trovano su questo punto nei primi scritti dell'autore. Una reciproca compenetrazione di realismo e idealismo era lo scopo dichiarato dei suoi sforzi. Il concetto fondamentale di Spinoza, spiritualizzato attraverso il principio dell'idealismo (e mutato in un punto essenziale [18]), ottenne, nella piú elevata concezione della natura e nella riconosciuta unità del dina-

mischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als blosse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und verlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiss es ist, dass wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und lässt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, dass es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, « dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen », womit auch der subjektive (sich selbst missverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, dass alles Wirkliche (die Natur, die Welt der

mico col sensibile e con lo spirituale, una base vivente, da cui crebbe la filosofia della natura, la quale come semplice fisica poteva stare a sé, ma in rapporto alla filosofia tutta quanta fu sempre considerata soltanto come una parte di essa, la parte reale, suscettibile di essere innalzata in un vero e proprio sistema razionale, solo se completata con la parte ideale, nella quale domina la libertà. In questa (nella libertà) fu affermato che si trovi l'ultimo atto potenziante, per il quale l'intera natura si trasfigura in sensibilità, intelligenza e infine ragione.[19] In ultima e suprema istanza non c'è alcun altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario, e ad esso soltanto si addicono tutti i suoi predicati: assenza di principio, eternità, indipendenza dal tempo, auto-affermazione. L'intera filosofia non mira che a questo, trovare questa suprema espressione.[20]
Fino a questo punto, ai tempi nostri, la filosofia è stata innalzata dall'idealismo; e da questo noi possiamo partire per la ricerca intorno al nostro argomento, poiché non poteva essere affatto nostra intenzione di considerare tutte quelle difficoltà che si possono sollevare, e che già da molto tempo sono state sollevate contro il concetto di libertà da parte di sistemi unilateralmente realistici o dogmatici.[21] Ma l'idealismo stesso, sebbene per mezzo suo ci siamo collocati molto in alto in questa veduta, e sebbene indubbiamente gli dobbiamo il primo perfetto concetto della libertà formale, è tuttavia ben lontano dal costituire un sistema completo, e ci lascia perplessi per quanto riguarda la dottrina della libertà, non appena vogliamo procedere a vedute piú esatte e piú determinate. Nel primo rapporto notiamo che, all'idealismo ridotto a sistema, non basta affatto sostenere « che attività, vita e libertà soltanto siano il vero reale », anche se con questo l'idealismo soggettivo fichtiano (che fraintende se stesso) possa sussistere; si esige piuttosto che si dimostri, anche reciprocamente, che ogni rea-

Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder im Fichteschen Ausdruck, dass nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloss in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, dass die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über dar ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloss andern nach, was sie thun; ohne Gefühl wesswegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, dass Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die specifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der blosse Idealismus nicht hin. Ebenso

le (la natura, il mondo delle cose) abbia per suo principio attività, vita e libertà,[22] o, secondo l'espressione del Fichte, che non soltanto l'Io sia tutto, ma che anche, all'inverso, il tutto sia Io. Il pensiero di fare della libertà l'uno e il tutto della filosofia, ha posto in libertà lo spirito umano in generale, e non semplicemente in rapporto a se stesso, e ha causato in tutte le parti della scienza uno sconvolgimento piú forte di qualsiasi rivoluzione precedente. La concezione idealistica è la vera consacrazione della piú alta filosofia dei nostri tempi, e, particolarmente, un suo piú elevato realismo. Se coloro che lo giudicano o se lo appropriano, sospettassero che la libertà ne è il piú intimo presupposto, in quale diversa luce lo considererebbero e lo intenderebbero! Solo chi ha gustato la libertà, può capire il desiderio di trovare dovunque analogia con essa, di estenderla a tutto l'universo. Chi non perviene alla filosofia per questa via, segue gli altri e fa semplicemente ciò che essi fanno; senza sentire perchè lo fanno. Sarà tuttavia sempre degno di nota che Kant, dopo che ebbe in un primo tempo distinto le cose in sé dai fenomeni solo negativamente, attraverso la loro indipendenza dal tempo, e poi, nelle discussioni metafisiche della sua critica della ragion pratica, ebbe trattato l'indipendenza dal tempo e la libertà come concetti correlativi, non passò all'idea di estendere quest'unico possibile concetto positivo dell'in sé alle cose, con il che si sarebbe immediatamente innalzato a un piú elevato punto di vista, e avrebbe superato la negatività che è la caratteristica della sua filosofia teoretica.[23] Ma d'altra parte, se la libertà è il concetto positivo dell'in sé in generale, la ricerca intorno alla libertà umana viene di nuovo respinta nel generico, giacché l'intelligibile, sul quale soltanto essa è stata fondata, è anche l'essenza delle cose in sé. Il semplice idealismo dunque non basta per indicare la differenza specifica, cioè proprio l'aspetto particolare della libertà umana.[24] Cosí pure sarebbe un errore pen-

wäre es ein Irrthum, zu meinen, dass der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, dass die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden als durch irgend ein anderes partielles System. Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, anderseits den bloss formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloss dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft.* Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muss auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusam-

---

*) Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend gemacht zu haben; wobei bloss zu bedauern ist, dass dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniss zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

sare che il panteismo venga eliminato e annientato dall'idealismo; opinione che potrebbe soltanto derivare dallo scambio con l'unilaterale realismo. Ma per il panteismo come tale è totalmente indifferente che vi siano cose singole comprese in una sostanza assoluta, o molte singole volontà comprese in una volontà originaria. Nel primo caso è realistico, nel secondo idealistico, ma il concetto fondamentale rimane il medesimo. Appunto da questo si può vedere anticipatamente che le piú gravi difficoltà comprese nel concetto di libertà saranno cosí poco solubili dall'idealismo per sé preso come da qualsiasi altro sistema parziale. Vale a dire, l'idealismo fornisce, da un lato soltanto il concetto piú generico, dall'altro semplicemente il concetto formale di libertà. Ma il concetto reale e vivente è questo, che essa consiste in una facoltà del bene e del male.[25]
Questo è il punto della difficoltà piú profonda nell'intera dottrina della libertà, difficoltà che è stata da lungo tempo sentita,[26] e che non riguarda semplicemente questo o quel sistema, ma li concerne tutti.* Nel modo piú preciso certo il concetto di immanenza; poiché, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile che si comprenda il male nella sostanza infinita o nello stesso volere originario, con il che si distrugge il concetto di un essere perfettissimo: oppure in qualche modo si deve negare la realtà del male, ma con questa si dilegua insieme anche il concetto reale di libertà. Tuttavia non è piú lieve la difficoltà, se si assume che tra Dio e gli esseri del mondo intercorra una connessione assai lar-

---

*) Il sig. Fed. Schlegel ha il merito di aver fatto valere questa difficoltà specialmente contro il panteismo nel suo scritto sugli Indiani e in parecchi luoghi; e ciò fa deplorare che questo acuto erudito non abbia creduto opportuno comunicare la sua propria concezione intorno all'origine del male e ai suoi rapporti col bene.

menhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den blossen sogenannten *concursus*, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muss, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muss ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, dass alles Positive der Creatur von Gott kommt, muss auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch diess Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen S e y e n d e gut ist, woher ist denn das, worin dieses Seyende ist, die B a s i s, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, dass im Bösen überhall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, dass es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein blosses *Plus und Minus* der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre diess die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, dass alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder ausser der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muss. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloss für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht

ga; poiché, anche se questa consistesse nel semplice cosidetto *concursus*, oppure si limitasse a quella necessaria collaborazione di Dio con l'agire della creatura, che si deve accettare per l'essenziale dipendenza della creatura da Dio, anche se si afferma la libertà: tuttavia Dio appare innegabilmente come concausa del male, giacché permetterlo in un essere in tutto dipendente, non è niente di meno che contribuire a causarlo; oppure si dovrà anche in questo caso negare, in una maniera o nell'altra, la realtà del male. La proposizione, che tutto il positivo della creatura deriva da Dio, deve essere affermata anche in questo sistema. Ora, se si ammette che nel male ci sia qualcosa di positivo, anche questo positivo deriverà da Dio. Contro questa affermazione si può opporre che il positivo nel male, in quanto è positivo, è bene. Con questo il male non scompare, sebbene non sia stato chiarito. Giacché, se quello che nel male *sussiste* è buono, donde viene allora ciò *in cui* questo sussistente è, la *base* che costituisce propriamente il male? Interamente distinta da questa affermazione (sebbene spesso, anche di recente, scambiata con essa) è quella, che nel male in genere non ci sia niente di positivo, o, per dirla in altro modo, che esso non esista affatto (neppure con o dentro un altro positivo) ma tutte le azioni siano piú o meno positive, e la loro differenza consista in un *plus* o in un *minus* di perfezione, con il che non si fonda un'opposizione e quindi il male scompare interamente. Questa sarebbe la seconda ipotesi possibile in rapporto alla proposizione che tutto il positivo derivi da Dio. In conseguenza, la forza che nel male si manifesta sarebbe certo proporzionalmente meno perfetta di quella che si manifesta nel bene, ma considerata in sé, cioè fuori del confronto, sarebbe anch'essa una perfezione, che, come tale deve esser dedotta da Dio come ogni altra. Quello che in essa noi chiamiamo male, è soltanto il grado minore di perfezione, il quale però appare una manchevolezza solo per il nostro confronto, ma non è tale in natura.

zu leugnen, dass diess die wahre Meinung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloss negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, dass, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge seyn muss (und sie ist es unfehlbar), dass es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe: denn ist Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muss sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Principien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreissung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, dass dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher, wenn man auch endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfliessen zu können, mussten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Ema-

Non si può negare che questa sia la vera opinione di Spinoza. Qualcuno potrebbe cercare di sfuggire al dilemma con questa risposta: il positivo, ciò che deriva da Dio, è la libertà, la quale è per sé indifferente nei riguardi del bene e del male. Ma non appena egli cessa di pensare questa indifferenza in senso puramente negativo, e la considera come una vivente, positiva facoltà di volere il bene o il male, non potrà intendere come possa seguire da Dio, che viene considerato come la bontà pura, una facoltà di volere il male. Da ciò risulta chiaro, sia detto di passaggio, che, se la libertà è realmente ciò che deve essere secondo questo concetto (e tale essa è infallibilmente) non si è allora nel giusto col derivare, come si è tentato di fare piú sopra, la libertà da Dio: poiché, se la libertà è una facoltà di volere il male, essa deve avere una radice indipendente da Dio. Cosí incalzati, possiamo essere tentati di gettarci in braccio al dualismo. Ma questo sistema, quando lo si pensi realmente come la dottrina dei due principî assolutamente diversi, indipendenti e opposti. è soltanto il sistema del dilacerarsi e disperare della ragione. Se, invece, l'originario essere malvagio vien pensato, in qualche senso, dipendente dal buono, l'intera difficoltà circa la derivazione del male dal bene certo si concentra in un essere solo, ma con ciò viene piuttosto aumentata che diminuita. Anche se si ammette che questo secondo essere fu creato originariamente buono e che per propria colpa è caduto dall'essere originario, rimane sempre, in tutti i sistemi, inesplicabile la prima facoltà di un atto di ribellione a Dio. Cosí anche se, infine, si volesse levare, non soltanto l'identità, ma ogni connessione degli esseri del mondo con Dio, e si volesse considerare la loro presente esistenza e con ciò l'esistenza del mondo come un allontanamento da Dio, la difficoltà sarebbe solo rinviata un punto piú in là ma non sarebbe eliminata. Giacché, per potersi staccare da Dio, esse dovrebbero in qualche modo esistere, e quindi non si potrebbe minimamente

nationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstossen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluss des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreissen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos* spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und diess eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muss auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und diess ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was

---

*) Ennead. I, L. VIII, c. 8.

contrapporre la dottrina dell'emanazione al panteismo, perché essa presuppone una esistenza originaria delle cose in Dio e quindi il panteismo. Per chiarire quell'allontanamento, si potrebbe soltanto addurre quanto segue. O esso è involontario da parte delle cose, ma non da parte di Dio; e allora, poiché furono gettate da Dio nello stato di infelicità e di malvagità, Dio è la causa di questo stato. Oppure esso è involontario da ambo le parti, causato all'incirca da esuberanza dell'essere, come dicono alcuni; rappresentazione del tutto insostenibile. Oppure è volontario da parte delle cose, è uno svellersi da Dio, e quindi conseguenza di una colpa, da cui segue un cadere sempre piú in basso: e allora questa prima colpa è già essa medesima il male, e non dà nessuna spiegazione del suo principio.[27] Tuttavia, senza questo espediente che, se spiega il male nel mondo, spegne però completamente il bene, e, invece del panteismo introduce un pandemonismo, scomparirebbe interamente, nel sistema dell'emanazione, ogni vera e propria opposizione del bene e del male: il primo si perde attraverso innumerevoli gradi e per graduale diminuzione in ciò che non ha piú nessuna apparenza di bene, press'a poco come Plotino* descrive il passaggio del bene originario nella materia e nel male, acutamente, ma in maniera insufficiente. Infatti, attraverso una costante subordinazione e un costante allontanamento, vien fuori un ultimo, oltre il quale non può piú esserci nulla e questo (non piú capace di produrre) è il male. Ovvero: se vi è qualcosa dopo il primo, vi deve essere anche un ultimo, che non ha in sé piú nulla del primo, e questo è la materia e la necessità del male.
Dopo queste considerazioni, non par giusto gettare tutto il peso di questa difficoltà soltanto su un sistema, specialmente se quello che gli si oppone, presumendolo

---

*) *Ennead.* I, LVIII, c. 8.

ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als *Actus purissimus*, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, lässt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine blosse moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muss natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neueuropäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muss Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, dass auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modificationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Masse kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung,, oder, wie bei den Priestern der phrygischen

piú elevato, soddisfa cosí poco.[28] Con tali artificiosi concetti di Dio come *Actus purissimus*, quali ne offriva la filosofia antica, o con quelli che la filosofia moderna ripresenta sempre, preoccupata di tenere Dio piú lontano che sia possibile dall'intera natura, non si può riuscire a nulla. Dio è dunque qualcosa di piú reale che un semplice ordine morale del mondo, ed ha in sé forze motrici assai diverse e piú vive di quelle che gli attribuisce la grama sottigliezza degli idealisti astratti. L'orrore di ogni reale, come se lo spirituale si contaminasse al contatto con esso, deve naturalmente render ciechi anche per comprendere l'origine del male. L'idealismo, se non conserva per base un vivo realismo, diventa un sistema altrettanto vuoto e artificioso come il leibniziano, lo spinoziano, o qualsiasi altro sistema dogmatico. Tutta la filosofia neo-europea, dal suo principio (attraverso Cartesio) ha questo comune difetto, che essa non tiene conto della natura, e che le mancano fondamenti viventi. Perciò il realismo di Spinoza è tanto astratto quanto l'idealismo del Leibniz. L'idealismo è l'anima della filosofia; il realismo ne è il corpo; e solo tutt'e due insieme formano un tutto vivente. Quest'ultimo non potrà mai offrire il principio, ma deve essere il fondamento e il mezzo nel quale quello si realizza, prende carne e sangue. Se alla filosofia manca questo fondamento vivente, e questo di solito è l'indizio che anche il principio ideale agiva in essa fin dall'origine solo debolmente, essa si perde in quei sistemi, nei quali gli artificiosi concetti di aseità, modificazioni ecc. sono in netto contrasto con le forze della vita e la pienezza della realtà. Dove invece il principio ideale agisce potentemente in grande misura, ma non riesce a trovare una base di conciliazione e di mediazione, esso produce un torbido e selvaggio entusiasmo, che si porta all'autodistruzione, o, come accadeva presso i sacerdoti della

Göttin, in Selbstentmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als blosse Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie lässt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, dass diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. s. w., den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker aussstiessen, Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.
Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben.* Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbei-

---

*) Man s. dieselbe in der Zeitsch. für specul. Physik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114.

dea frigia, all'evirazione, il che accade in filosofia, quando si allontanano la ragione e la scienza.

È parso necessario cominciare questo trattato con la rettificazione di concetti essenziali, che in tutti i tempi, ma specialmente ai nostri giorni, sono stati confusi. Perciò le osservazioni fatte fin qui sono da considerare come semplice introduzione alla ricerca vera e propria. Abbiamo già chiarito questo punto: solo partendo da una vera filosofia della natura si può sviluppare quella veduta, che riesce a soddisfare pienamente il compito che ci siamo assunti. Con questo non neghiamo, che questa giusta veduta sia già stata presente da molto tempo in qualche singolo spirito. Ma essi erano appunto quegli stessi che, senza temere le parole ingiuriose che si sono sempre usate contro ogni reale filosofia, come quelle di materialismo, panteismo e cosí via, cercavano il fondamento vivente della natura, e, contro i dogmatici e gli idealisti astratti, che respingevano come mistici, erano filosofi della natura (in ambedue i sensi). La filosofia della natura del nostro tempo, ha prima di tutto stabilito nella scienza la distinzione tra l'essenza, in quanto esiste, e l'essenza, in quanto è semplice fondamento di esistenza. Questa distinzione è tanto antica quanto [28b] la prima esposizione scientifica di essa.* Sebbene proprio questo sia il punto, nel quale essa si allontana dalla via di Spinoza nella maniera piú decisa, tuttavia si è potuto in Germania sostenere fino ad oggi, che i suoi fondamenti metafisici siano tutt'uno con quelli di Spinoza; e sebbene sia appunto quella distinzione che introduce la piú netta distinzione della natura da

---

*) La si veda nel *Zeitsch. für specul. Physik*, Bd. II, Heft 2, § 54, e inoltre Osserv. 1 al § 93 e il chiarimento a p. 114. [V. *Esposizione del mio sistema filosofico*, § 54, § 93 Osserv. 1 e § 145 Osservazione 1].

führt, so verhinderte diess nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem blossen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniss durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht *actu* ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt.* Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur**; oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt.*** Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein

*) A. a. O. S. 59, 60.

**) Ebendas. S. 41.

***) Das. S. 114.

Dio, questo non ha impedito di accusarla di confondere Dio con la natura. E poiché questa distinzione è appunto quella su cui si fonda la presente ricerca, sia detto quanto segue a titolo di chiarimento.

Poiché nulla è prima o fuori di Dio, egli deve avere in se stesso il fondamento della sua esistenza. Questo dicono tutte le filosofie, ma esse parlano di questo fondamento come di un semplice concetto, senza farne qualcosa di effettivo e di reale. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio assolutamente considerato, vale a dire in quanto egli esiste; poiché anzi egli è solo il fondamento della sua esistenza. Esso è la *natura* — in Dio; un essere certo inseparabile da lui, e tuttavia distinto. Per analogia, questa relazione si può chiarire con quella che passa tra la forza di gravità e la luce in natura. La forza di gravità precede la luce come il suo eterno, oscuro fondamento, che non è, essa medesima, *actu*, e si dissolve nella notte, mentre sorge la luce (l'esistente). Neppure la luce dischiude completamente il suggello, sotto cui è rinchiusa.* Perciò essa non è né la pura essenza né l'essere attuale dell'identità assoluta, ma segue soltanto dalla sua natura;** ovvero, essa è, ma considerata nella potenza determinata; poiché del resto, anche ciò che relativamente alla forza di gravità appare come esistente, in sé appartiene ancora al fondamento, e perciò natura in genere è tutto ciò che sta al di là dell'esserci assoluto dell'identità assoluta.***Per quanto poi riguarda quella precedenza, essa non è da pensare, né come precedenza nel tempo né come priorità di essenza. Nel circolo da cui tutto diviene, non è contraddittorio, che ciò da cui l'Uno è prodotto, sia a sua volta prodotto da lui. Qui non c'è un primo e un ultimo, per-

---

*) Luogo citato, p. 59, 60. (V. *Esposizione*, § 93 e seguenti osservazioni).

**) Ibid., p. 41. (V. *Esposizione*, § 54 e Osservazione).

***) Ibidem, p. 114. (V. *Esposizione*, § 145, Osservazione I).

Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, dass der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie *toto genere*, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist,* d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in

---

*) Es ist diess der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zulässt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, dass jemand das hier aufgestellte Verhältniss mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Princip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

ché tutto reciprocamente si presuppone, nessuno è l'altro, e tuttavia nessuno è senza l'altro. Dio ha in sé un fondamento intimo della sua esistenza, che, in quanto tale, lo precede come esistente; ma Dio è a sua volta il *Prius* del fondamento, in quanto il fondamento, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*.

Alla medesima distinzione conduce una veduta che parta dalle cose. Prima di tutto bisogna mettere interamente da parte il concetto di immanenza, in quanto con esso si deve esprimere una morta comprensione delle cose di Dio. Noi pensiamo piuttosto che il concetto del divenire sia l'unico adeguato alla natura delle cose. Ma esse non possono divenire in Dio, considerato assolutamente, poiché esse sono diverse da lui *toto genere*, o, per parlare piú giustamente, sono da lui infinitamente diverse. Per essere separate da Dio, esse devono divenire in un fondamento diverso da lui. Ma poiché nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione si può risolvere solo cosí, che le cose hanno il loro fondamento in ciò che in Dio non è *Lui stesso*,* vale a dire in ciò che è il fondamento della sua esistenza. Se vogliamo rendere questo essere umanamente piú comprensibile, possiamo dire che esso è il desiderio, che prova l'eterno Uno, di generare se stesso. Esso non è lo stesso Uno, ma è coeterno con lui. Vuol generare Dio, cioè l'imperscrutabile unità, ma in quanto in se stesso non è ancora quest'unità. Perciò, considerato in se stesso, esso è anche volere: ma un volere nel quale non c'è intelletto, e quindi non un volere per se stante e perfetto, in quanto l'intelletto è propriamente il volere nel

---

*) Questo è l'unico giusto dualismo, cioè quello che lascia insieme sussistere l'unità. Sopra si parlava del dualismo modificato, secondo il quale il principio cattivo non sta accanto, ma è subordinato al buono. C'è appena da temere che qualcuno scambi la relazione qui descritta con quel dualismo nel quale il subordinato è sempre un principio, nell'essenza cattivo, e perciò appunto rimane completamente incomprensibile quanto alla sua derivazione da Dio.

dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefasst werden muss, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne diess vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniss ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüssten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewusstseyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, dass so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Missverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern *fumum ex folgore* machen wollten, wozu aber

volere. Tuttavia esso è un volere dell'intelletto, cioè desiderio e appetito di esso; non un cosciente, ma un presago volere, il cui presagio è l'intelletto. Noi parliamo dell'essere del desiderio considerato in sé e per sé, che deve ben venire preso in considerazione, sebbene da lungo tempo sia stato soppiantato dall'essere piú alto, che si è elevato da esso, e quantunque non lo possiamo concepire sensibilmente, ma soltanto con lo spirito e il pensiero. Vale a dire: secondo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come noi ora lo consideriamo, è regola, ordine e forma: ma tuttavia sussiste sempre nel fondo l'irregolare, come se potesse tutt'a un tratto ricomparire, e in nessun luogo si trova che l'ordine e la forma siano la condizione originaria, ma dovunque le cose appaiono come se una condizione originariamente priva di regola sia stata portata verso l'ordine.[29] Questa è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo che non scompare mai, cioè che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma rimane sempre nel fondo. Da questo irrazionale è nato l'intelletto in senso proprio. Senza quest'oscurità antecedente, la creatura non ha alcuna realtà: la tenebra è il suo retaggio necessario. Dio solo — che è l'esistente medesimo — abita nella pura luce, poiché egli solo è per se stesso. La presunzione dell'uomo si ribella contro quest'origine, e ne adduce persino motivi morali. Tuttavia non sapremmo che cos'altro potrebbe spingere l'uomo con tutte le sue forze verso la luce, piú che la coscienza della profonda notte dalla quale egli è stato tratto all'esistenza. I lamenti femminei, secondo cui in questo modo l'irrazionale è fatto radice dell'intelletto, e la notte principio della luce, si fondano in parte su un fraintendimento della cosa (giacché non si capisce come possa tuttavia sussistere, con questa veduta, il concetto di una priorità dell'intelletto e dell'essenza); ma essi esprimono il vero sistema dei filosofi di oggi i quali volentieri trarrebbero *fumum ex fulgure*, al che non basta

selbst die gewaltsamste Fichtesche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muss in die Erde versenkt werden und in der Finsterniss sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln der Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniss) erwachen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das W o r t jener Sehnsucht,* und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewusst, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehn-

*) In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

neppure la potente precipitazione fichtiana. Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce: il seme deve essere nascosto nella terra e morire nelle tenebre affinché una piú bella e luminosa forma si innalzi e si dispieghi ai raggi del sole. L'uomo vien concepito nel grembo materno; e solo dal buio dell'irrazionale (dal sentimento, dall'aspirazione, splendida madre della conoscenza) si destano i luminosi pensieri. Cosí dunque dobbiamo rappresentarci il desiderio originario, come dirigentesi verso l'intelletto, che ancor non conosce, cosí come noi col desiderio aspiriamo a un bene sconosciuto e senza nome, e che si muove presago, come un mare agitato e ondeggiante, simile alla materia di Platone, secondo una legge oscura e incerta, incapace, per sé, di produrre qualcosa di duraturo. Ma corrispondente al desiderio, che, come fondamento ancora oscuro, è il primo moto dell'esistenza divina, si produce in Dio stesso una interna rappresentazione riflessa, per la quale, non potendo essa avere nessun altro oggetto all'infuori di Dio, Dio si contempla in immagine. Questa rappresentazione è il Primo in cui Dio, considerato assolutamente, si realizza, sebbene soltanto in se stesso; essa è in origine presso Dio, ed è Dio stesso generato in Dio. Questa rappresentazione al tempo stesso è l'intelletto — la *parola* di quel desiderio,* — e l'eterno spirito, che sente in sé il verbo e al tempo stesso l'infinito desiderio, — mosso dall'amore, che è egli stesso, — esprime il verbo, sicché ora l'intelletto, insieme al desiderio, diviene volere libero e onnipotente, e produce nella natura originariamente priva di regola, come nel suo elemento o strumento.[30] Il primo effetto dell'intelletto in essa è la separazione delle forze, poiché solo in questo modo esso può dispiegare l'unità che in essa inconsciamente, ma necessariamente è contenuta, come in un seme, cosí come nell'uomo, nel desiderio oscuro di produrre qualcosa,

*) Nel senso in cui si dice: la parola dell'enigma.

sucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, dass in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniss der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muss es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschliessen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen beschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äussere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, dass bei dem Widerstreben der

si apre la luce quando nel caotico ammasso dei pensieri, tutti legati tra loro, ma che si impediscono l'un l'altro di affiorare, i pensieri si separano, e sorge l'unità che era nascosta nel fondamento e li comprende tutti in sé; oppure come nella pianta solo attraverso lo spiegamento e l'espansione delle forze si libera il vincolo oscuro della gravità e si sviluppa l'unità nascosta nella materia separata. Infatti, poiché questo essere (la natura originaria) non è altro che l'eterno fondamento dell'esistenza di Dio, esso deve contenere in sé, per quanto nascosta, l'essenza di Dio, come una scintilla di vita che brilla nel profondo buio. Ma il desiderio, eccitato dall'intelletto, aspira ormai a conservare in sé la scintilla di vita che ha in sé racchiusa, e a raccogliersi in se stesso, per rimanere sempre come fondamento.[31]. Quando dunque l'intelletto, ossia la luce posta nella natura originaria, spinge il desiderio che in sé si ritrae alla separazione delle forze (all'abbandono dell'oscurità) e appunto in questa separazione sorge la unità compresa nel distinto, la nascosta scintilla di luce, per questa via nasce per la prima volta qualcosa di comprensibile e di singolo, e non per una conformazione esterna, ma perché dall'interno si produce la forma, giacché ciò che sorge nella natura viene formato dal di dentro, o, ancor piú esattamente, viene risvegliato, facendo l'intelletto sorgere nel fondamento distinto l'unità nascosta, ossia l'idea. Le forze separate in questa distinzione (ma non completamente staccate) sono la materia, da cui poi si configura il corpo: mentre il legame vivente che sorge nella distinzione, cioè dal profondo del fondamento naturale, come centro delle forze, è l'anima. Poiché l'intelletto originario trae l'anima come principio interiore da un fondamento indipendente da sé, l'anima rimane per ciò stesso dipendente da lui, come un essere particolare e per se stante.[32]
È facile vedere che per la resistenza del desiderio, ne-

Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muss, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Process dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im blossen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Process der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht fasst), blosse Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist,

cessaria a una perfetta nascita, il piú intimo legame delle forze si scioglie soltanto in un progressivo dispiegarsi, e ad ogni grado nella separazione delle forze sorge dalla natura un nuovo essere, la cui anima deve essere tanto piú perfetta, quanto piú contiene distinto ciò che in altro è ancora indistinto. Mostrare come il processo nei suoi gradi successivi sempre piú si avvicina all'essenza della natura, finché nella piú grande separazione delle forze si rivela il profondo centro, è il compito di una perfetta filosofia della natura. Per lo scopo attuale è essenziale solo quanto segue. Ognuno degli esseri sorti nella natura secondo la maniera indicata, ha in sé un doppio principio, che tuttavia nel fondo è soltanto uno, considerato sotto i suoi due possibili aspetti. Il primo principio è quello per cui le cose sono separate da Dio, o per cui sono nel puro fondamento: ma poiché, tra ciò che è rappresentato nel fondamento e ciò che è rappresentato nell'intelletto, vi è tuttavia una unità originaria, e il processo della creazione si risolve semplicemente in una trasmutazione interna o in un rischiararsi nella luce del principio originariamente oscuro (perché l'intelletto, ossia la luce posta nella natura, cerca, in fondo, propriamente soltanto la luce che gli è affine, e che si rivolge verso di loro): cosí il principio che per sua natura è oscuro, è appunto quello che viene insieme rischiarato dalla luce e ambedue sono uno in ogni essere naturale, per quanto solo in un determinato grado.[33] Il principio, in quanto scaturisce dal fondo ed è oscuro, è il volere individuale della creatura, il quale però, in quanto non si è ancora innalzato (non comprende) a perfetta unità con la luce (come principio dell'intelletto), è semplice desiderio o appetito, cioè volere cieco. A questo volere individuale della creatura si contrappone l'intelletto come volontà universale, che si serve del primo e lo subordina a sé come semplice strumento. Ma quando finalmente, attraverso successive trasformazioni e con la separazione di tutte le forze, il piú intimo e piú profondo punto dell'oscurità originaria viene portato completamente alla luce in un essere, allora il volere

so ist der Wille desselben Wesens, zwar inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so dass aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen ausser im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur fasste. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben diess Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, dass er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, dass eben dieses Princip — ohne dass es desshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der G e i s t. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. G o t t als *actu* existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott

di quell'essere è, certamente, in quanto si tratta di un essere singolo, volere particolare, ma in sé, ossia come centro di tutti gli altri voleri particolari, è tutt'uno col volere originario, ossia con l'intelletto, cosicché da tutt'e due sorge ora un unico tutto. Quest'elevazione del piú profondo centro nella luce non accade in alcun'altra delle creature a noi visibili, all'infuori dell'uomo. Nell'uomo è l'intera potenza del principio tenebroso, e a un tempo è in lui anche tutta la forza della luce. In lui è il piú profondo abisso, e il cielo piú elevato, ossia ambedue i centri. Il volere dell'uomo è il germe nascosto nell'eterno desiderio di Dio presente ancora soltanto nel fondamento: la divina scintilla di vita racchiusa nel profondo, che Dio vide, quando concepí il volere di creare la natura.[34] In lui solo (nell'uomo) Dio ha amato il mondo; e appunto quest'immagine di Dio il desiderio accolse nel suo centro, quando entrò in conflitto con la luce. L'uomo, in quanto scaturisce dal fondamento (in quanto è creatura), ha in sé un principio indipendente rispetto a Dio: ma in quanto appunto questo principio viene rischiarato nella luce - senza che perciò cessi di essere oscuro secondo il fondamento - sorge insieme in lui qualcosa di piú alto, lo *spirito*. Poiché l'eterno spirito esprime l'unità ossia il verbo nella natura. Ma il verbo espresso (reale) è soltanto nell'unità di luce e di tenebre (vocale e consonante). Vi sono dunque in tutte le cose i due principî, ma senza piena consonanza, a causa della manchevolezza di quello che sorge dal fondamento. E solo nell'uomo il verbo che in tutte le altre cose è ancora trattenuto e incompleto, viene espresso pienamente.[35] Ma nella parola espressa si rivela lo spirito, cioè *Dio* come esistente *actu*. Ora l'anima, in quanto è la vivente identità di ambedue i principî, è spirito: e lo spirito è in Dio. Or, se nello spirito dell'uomo l'identità dei due principî fosse insolubile come è in Dio, non ci sarebbe nessuna differenza, cioè Dio come spirito non si rivelerebbe. Quell'unità che in Dio è inseparabile deve

unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip G e i s t wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, dass die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und ausser aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über die Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, dass sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, dass er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so dass er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muss) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie desshalb nicht aufhört Materie (finsteres Princip) zu seyn — aber bloss als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, dass sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniss herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im

dunque essere separabile nell'uomo[36] — e questa è la possibilità del bene e del male.
Noi diciamo espressamente: la possibilità del male, e cerchiamo prima di tutto di render comprensibile soltanto la separabilità dei principî.[37] La realtà del male è oggetto di una ricerca tutta diversa. Il principio emerso dal fondamento della natura, per il quale l'uomo è separato da Dio, è l'individualità in lui, che però, per la sua unità col principio ideale, diviene *spirito*. L'individualità come tale è spirito, ossia l'uomo è spirito come essere per se stante, particolare (separato da Dio), e questo legame costituisce la personalità. Ma, in quanto è spirito, l'individualità viene anche innalzata dal piano della creatura a un piano superiore alla creatura, essa è volere che si scopre nella sua piena libertà,[38] non è piú strumento del volere universale che crea nella natura,[39] ma è sopra e al di fuori della natura. Lo spirito è sopra la luce, cosí come nella natura si innalza sull'unità della luce e del principio oscuro. In quanto è spirito, dunque, l'individualità è libera da ambedue i principî. Ora questa, ossia il volere individuale, è spirito, e quindi principio libero e al di sopra della natura, soltanto per ciò che realmente è trasformato nel volere originario (la luce), cosicché esso certo (come volere individuale) rimane ancora nel fondamento (perché sempre vi deve essere un fondamento) — cosí come nel corpo trasparente la materia che è innalzata a identità con la luce non cessa perciò di essere materia (principio tenebroso) — ma semplicemente come portatore e insieme conservatore del piú alto principio della luce. Ma in quanto ha lo spirito (poiché questo domina sulla luce e sulle tenebre) — quando cioè esso non è lo spirito dell'eterno amore[40] — l'individualità può separarsi dalla luce, ossia il volere individuale può aspirare ad essere come volere particolare ciò che è soltanto nell'identità col volere universale, ad essere anche nella periferia, ossia come creatura (poiché il volere della creatura è certo fuori del fondamento; ma allora è anche volere semplicemente particolare, non libero, ma vincolato)[41] ciò che è sol-

stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich ausser dem Grunde; aber er ist dann auch blosser Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so dass das göttliche Verhältniss der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Dass aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniss der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, ausser demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und ausser ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Mass und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein blosser Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muss, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formi-

tanto in quanto rimane nel centro [42] (cosí come il tranquillo volere nel quieto fondamento della natura è anche volere universale appunto perciò che rimane nel fondo). In questo modo dunque sorge nel volere dell'uomo una separazione dell'individualità divenuta spirituale (poiché lo spirito sta sopra la luce [43]) dalla luce, cioè una separazione dei principî che in Dio sono inseparabili. Quando invece il volere individuale dell'uomo rimane nel fondo come volere centrale, cosí che si mantiene la divina relazione dei principî (vale a dire come il volere nel centro della natura non si innalza mai al di sopra della luce, ma rimane sotto di essa come base nel fondamento) e quando, invece dello spirito della discordia, che vuol dividere il principio particolare dal principio generale, domina in esso lo spirito dell'amore, allora il volere è nel modo e nell'ordine divino. — Che poi appunto quell'insorgere del volere particolare sia il male, si chiarisce da quanto segue. Il volere, che esce dalla sua soprannaturalità, [44] per farsi particolare e creaturale rimanendo volere universale, tende a sovvertire il rapporto dei principî, ad innalzare il fondamento sopra la causa, a usare lo spirito, che ha avuto soltanto per rimanere centro, fuori di esso e contro la creatura, dal che segue disordine in lui stesso e fuori di lui. Il volere dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi: or, finché esso stesso rimane nella sua unità col volere universale, anche quelle forze rimangono in divina misura ed equilibrio. Ma non appena il volere individuale stesso si è allontanato dal centro che è il luogo suo, anche il legame delle forze è scomparso; al suo posto domina un mero volere particolare, che non può piú unificare le forze sotto di sé, come il volere originario, e che perciò deve tendere a formare o a mettere insieme una propria e separata vita con le forze staccatesi l'una dall'altra, con l'esercito ribelle degli appetiti e dei desiderî (giacché ogni singola forza è anche una passione e

7

ren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniss bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniss. Das treffendste Gleichniss bietet hier die Krankheit dar, welches als die durch den Missbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne dass die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verlässt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, dass das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, dass es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloss meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn — ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krank-

un desiderio) il che è possibile solo in quanto anche nel male continua a sussistere il primitivo legame delle forze, il fondamento della natura.[45]. Ma poiché tuttavia non vi può essere una vera vita, al di fuori di quella che poteva risultare soltanto dalla connessione originaria, cosí sorge bensí una vita singola, ma falsa, una vita della menzogna, una germinazione di irrequietudine e di distruzione. La piú precisa similitudine la offre qui la malattia, la quale, essendo un disordine sopravvenuto per un cattivo uso della libertà, è la vera immagine del male o della colpa. Una malattia universale non si dà mai, senza che erompano le forze nascoste nel fondo: essa sorge quando il principio irritabile, che doveva governare nel silenzio del profondo, come il piú intimo legame delle forze, attua se stesso, ossia l'Archeus eccitato abbandona la sua tranquilla abitazione nel centro e va alla circonferenza. Cosí come invece ogni originaria guarigione consiste nel ristabilimento del giusto rapporto tra la periferia e il centro, e il passaggio dalla malattia alla salute può accadere propriamente soltanto per il processo contrario, cioè col raccogliere nuovamente le separate e singole vite nella luce interna dell'essere, dal che segue di nuovo la risoluzione (crisi). Anche la malattia particolare sorge solamente quando ciò che ha la sua libertà o la sua vita solo rimanendo nel tutto, aspira ad essere per sé. Come la malattia non è certamente nulla di essenziale e propriamente è soltanto un'apparenza di vita ed un semplice meteorico fenomeno di essa — un oscillare tra essere e non essere — e tuttavia al sentimento si manifesta come qualcosa di molto reale, altrettanto accade per il male.

Questo concetto del male, l'unico giusto, secondo il quale esso consiste in una positiva perversione o in un sovvertimento dei principî, è stato nei tempi moderni ripreso specialmente da Franz Baader, e chiarito mediante acute analogie fisiche, specialmente con quella della ma-

heit, erläutert.* Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewusstseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte *malum metaphysicum* oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, sagt Leibniz, dass Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geschaffenen Wesen überhaupt; es mussten darum verschiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung der-

---

*) In der Abhandlung: « Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann », im Morgenblatt 1807, N. 197, und: « Ueber Starres und Fliessendes », in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung stehe auch hier die hierher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung S. 203: « Einen lehrreichen Aufschluss gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogennanten organischen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Conjunction eingehen, während sie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Wasser, als solche, d. h. als geschiedene Sphären im organischen Processe, sondern jenes war als Centrum (mysterium), dieses als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufschliessung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschliessung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; sowie selbes aber aufhört dienendes Centrum zu seyn und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun O das heisst: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstere Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstere Naturcentrum, so verschlösse sich *eo ipso* der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniss im System, oder die Sonne erlösche! ».

lattia.* Tutte le altre spiegazioni del male lasciano insoddisfatti tanto l'intelletto quanto la coscienza morale. Esse si fondano, in sostanza, tutte sulla negazione del male come antitesi positiva e sulla riduzione di esso al cosidetto *malum metaphysicum*, o al concetto negativo dell'imperfezione della creatura. Era impossibile, dice il Leibniz, che Dio partecipasse all'uomo tutte le perfezioni, senza farlo anch'esso Dio: il medesimo vale degli esseri creati in generale: dovevano perciò aver luogo diversi gradi di perfezione, e tutte le specie di limita-

---

*) Nel trattato: *Sull'affermazione che non vi può essere un cattivo uso della ragione*, nel *Morgenblatt*, 1807, Nr. 197, e *Sul solido e sul liquido*, nei *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, III Bd., 2. Heft. Per confronto e per ulteriore chiarimento, riportiamo l'osservazione relativa a questo punto, alla fine di questo trattato, p. 203. « Un istruttivo chiarimento lo dà qui il fuoco comune (come calore selvaggio, distruttivo, penoso) in opposizione al cosiddetto calore vitale, organico, benefico, giacché *qui* il fuoco e l'acqua si associano in un principio (crescente) o entrano in congiunzione, mentre *là* si separano in discordia. Ora, nel processo organico non erano né il fuoco né l'acqua, come tali, cioè come sfere separate, ma quello era in esso come centro (mysterium), questa come il manifesto o la periferia, e appunto il dischiudersi, l'innalzarsi, l'accendersi del primo, insieme al rinchiudersi del secondo, diede la malattia e la morte. Cosí in generale l'egoità, l'individualità è certo la base, il fondamento o il centro naturale di ogni vita creaturale; ma non appena questo cessa di essere il centro e di servire come tale, e si avanza alla periferia, arde in essa come un tantalico furore di orgoglio e di egoismo (di egoità infiammata). Da ⊙ diviene semplicemente ○ — cioè in un unico punto del sistema planetario è rinchiuso quel tenebroso centro della natura, latente, e appunto perciò serve come portatore di luce al sopravvenire del sistema superiore (irradiazione luminosa o rivelazione dell'ideale). Appunto perciò quindi questo luogo è il punto aperto (sole - cuore - occhio) del sistema — e se si elevasse o si aprisse anche là il centro tenebroso della natura, allora si chiuderebbe *eo ipso* il punto luminoso, la luce diventerebbe tenebra nel sistema, ossia il sole si spegnerebbe!».

selben stattfinden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muss an die Stelle der Materie der Alten gesetzt werden.* Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute.** Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist.*** Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäss ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloss Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, dass es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, dass der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Crea-

*) Tentam. theod. Opp. T. I, p. 136.

**) Ebendas. S. 240.

***) Ebendas. S. 387.

zione della perfezione stessa. Se si chiede, d'onde derivi il male, la risposta è questa: che esso provenga dalla natura ideale della creatura, in quanto essa dipende dalle eterne verità, che sono contenute nell'intelletto divino, ma non dal volere di Dio. La regione delle verità eterne è la causa ideale del male e del bene, e deve esser messa al posto della materia dagli antichi.* Certo ci sono, egli dice in un altro luogo, due principî, ma essi sono ambedue in Dio, e sono l'intelletto e il volere.[46] L'intelletto produce il principio del male, quantunque non sia già per questo esso medesimo il male; poiché esso rappresenta le nature cosí come esse sono secondo le verità eterne; esso contiene in sé il fondamento della permissione del male, ma il volere va soltanto al bene.** Questa sola possibilità Dio non l'ha fatta, poiché l'intelletto non è la sua propria causa.*** Se questa distinzione dell'intelletto e del volere come due principî in Dio, con il che la prima possibilità del male viene resa indipendente dal volere divino, è conforme all'ingegnosa maniera di quest'uomo, e sebbene la rappresentazione dell'intelletto (della saggezza divina) come qualcosa verso cui Dio stesso si comporta piuttosto passivamente che attivamente, accenni a qualcosa di piú profondo, il male, quale può derivare da quel fondamento puramente ideale, si risolve ancora in qualcosa di semplicemente passivo, in limitazione, manchevolezza, privazione, che sono concetti contrastanti con la natura propria del male.[47] Poiché già la semplice riflessione, che l'uomo, cioè la piú perfetta di tutte le creature, sia l'unica capace di male, mostra che il fondamento di esso non può consistere affatto nella mancanza o nella privazione. Il demonio, secondo la concezione cristiana, non era la

---

*) *Tentam. theod. Opp.* T. I., p. 136.
**) Ibid., p. 240.
***) Ibid., p. 387.

tur, sondern vielmehr die illimitirteste.* Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muss also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibniz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach dem Guten im Allgemeinen und muss nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Mass in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne mit Verlust höherer Güter verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die Privation, in welcher das Böse besteht. Sonst, meint er, das Böse bedürfe so wenig eines besondern Princips als die Kälte oder Finsterniss. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die Kälte; frierendes Wasser zersprenge das stärkste einschliessende Gefäss und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung.** Weil indess die Beraubung für sich gar nichts ist, und,

*) Es ist in dieser Beziehung auffallend, dass nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine blosse Privation setzen. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: « Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum ».

**) Tentam. theod. p. 242.

creatura piú limitata, ma anzi la meno limitata.* Le imperfezioni nel comune senso metafisico non sono il carattere consueto del male, ché anzi, il male spesso si presenta unito a un'eccellenza delle singole forze, che assai piú raramente accompagna il bene. Il fondamento del male deve dunque consistere, non soltanto in qualcosa di positivo, generalmente parlando, ma in ciò che di piú altamente positivo contiene la natura, come certamente si verifica secondo la nostra concezione, per la quale esso consiste nel centro fattosi manifesto o nel volere originario del primo fondamento. Leibniz cerca in tutti i modi di render comprensibile come il male possa sorgere da una deficienza naturale. Il volere, egli dice, tende al bene in generale, e deve aspirare alla perfezione, che nella sua piú vasta misura è in Dio: [48] ma quando rimane implicato nelle voluttà del senso, perdendo i beni piú alti, proprio questa mancanza di un'aspirazione piú alta è la privazione in cui consiste il male.[49] Sicché, egli dice, il male ha tanto poco bisogno di un principio particolare, quanto il freddo e le tenebre. Ciò che nel male è affermativo entrerebbe in esso soltanto per concomitanza, come la forza e l'attività nel freddo; l'acqua che si congela rompe il recipiente piú forte che la contiene e tuttavia il freddo consiste propriamente in una diminuzione di moto.**Intanto, poiché la privazione per sé non è nulla, e, anche solo per farsi

---

*) Sotto questo aspetto è interessante, che non gli scolastici per primi, ma già parecchi tra i primi padri della Chiesa, specialmente Agostino, ponevano il male in una semplice privazione. Notevole è specialmente il passo *contr. Jul.* L. 1, C. III: « Quaerunt ex nobis unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vere difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum ».

**) *Tentam. theod.*, p. 242.

selbst um bemerklich zu werden, eines Positiven bedarf, an dem sie erscheint, so entsteht nun die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, welches dennoch im Bösen angenommen werden muss. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genöthigt, Gott zur Ursache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derselben der ursprünglichen Einschränkung der Creatur zuzuschreiben. Er sucht diess Verhältniss durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sey diese, sagt er, das vollkommene Bild einer ursprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einschränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verschiedene Körper von ungleicher Masse mit ungleichen Geschwindigkeiten bewegt werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie.* Hiebei ist aber zu bemerken, dass die Trägheit selbst als keine blosse Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, dass auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, dass die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei.**

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegen-

---

*) Ebendas. P. I. § 30.

**) Aus dem gleichen Grunde muss jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend seyn. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit.

notare ha bisogno di un positivo in cui apparisca, sorge ora la difficoltà di chiarire quel positivo che deve tuttavia venir assunto nel male. Il Leibniz, potendolo derivare soltanto da Dio, si vede costretto a fare di Dio la causa dell'elemento materiale della colpa, e ad attribuirne solo l'elemento formale all'originaria limitazione della creatura. Egli cerca di spiegare questo rapporto mediante il concetto trovato da Keplero della forza naturale di inerzia della materia. Questa è, egli dice, l'immagine perfetta di una limitazione originaria (antecedente ad ogni agire) della creatura. Se due corpi diversi e di differente massa vengono mossi per il medesimo impulso con diverse velocità, la causa della maggior lentezza di uno dei due non sta nell'impulso, ma nell'innata caratteristica tendenza della materia all'inerzia, cioè nell'interna limitazione o imperfezione della materia.* Qui però è da notare, che l'inerzia stessa non può venir pensata come una semplice privazione, ma è certamente qualcosa di positivo, cioè l'espressione dell'interiore individualità del corpo, della forza con cui esso cerca di affermarsi come essere singolo. Noi non neghiamo che in questo modo la finitezza metafisica si renda comprensibile: ma neghiamo che la finitezza per se stessa sia il male.**

Questo modo di spiegare in generale deriva da quel concetto morto del positivo, secondo il quale gli si può contrapporre soltanto la privazione. Ma c'è ancora un concetto intermedio, che rappresenta una reale opposizione

---

*) *Ibid.*, P. I, § 30.

**) Per la medesima ragione deve essere insufficiente a chiarire il male ogni altra spiegazione della finitezza, per esempio quella tratta dal concetto delle relazioni. Il male non deriva dalla finitezza in sé, ma dalla finitezza elevata ad essere per se stante.

satz desselben bildet und von dem Begriff des bloss Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniss des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn muss, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwidern, dass ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heissen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muss, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurthei-

ad esso ed è molto lontano dal concetto del semplice negativo. Questo deriva dal rapporto del tutto ai singoli, dell'unità alla molteplicità, o come altrimenti si voglia esprimersi. Il positivo è sempre il tutto o l'unità; il suo opposto è la separazione del tutto, la disarmonia, l'atassia delle forze. Nel tutto separato sono i medesimi elementi che erano nel tutto unito: l'elemento materiale in ambedue è il medesimo (sotto questo aspetto, il male non è piú limitato del bene o inferiore ad esso) ma l'elemento formale in ambedue è completamente diverso, e questo elemento deriva proprio dall'essere o dal positivo stesso. Perciò vi deve essere necessariamente, nel male come nel bene, un essere, ma in quello un essere contrapposto al bene, che converte l'equilibrio contenuto in quello in disquilibrio. Riconoscere quest'essere è impossibile alla filosofia dogmatica, perché essa non ha il concetto della personalità, cioè dell'individualità elevata a spirito, ma possiede soltanto i triti concetti di finito e infinito.[50] Se dunque qualcuno volesse ribattere che proprio la disarmonia è una privazione, cioè un essere privato di unità, sarebbe cosí, se già nel comune concetto di esser privato fosse contenuto quello di sottrazione o separazione dell'unità, ma il concetto in sé è insufficiente. Perché non è la separazione delle forze in sé che costituisce disarmonia, ma la loro falsa unità, che, soltanto riferendosi all'unità vera, può esser chiamata separazione.[51] Se l'unità viene tolta completamente, con ciò stesso si toglie il contrasto. La malattia finisce con la morte, e nessun singolo suono, per sé, costituisce disarmonia. Ma appunto per chiarire quella falsa unità c'è bisogno di qualcosa di positivo, che perciò si deve necessariamente ammettere nel male, ma che resterà sempre inesplicabile, finché non sarà riconosciuta una radice di libertà nel fondamento indipendente della natura.

Nella concezione platonica, per quanto noi possiamo giu-

len können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der blossen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äussere Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d. h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Dass aber gesagt wird, das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloss Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heissen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die

dicarne, si parla meglio intorno alla questione sulla realtà del male. Le rappresentazioni del nostro secolo, che su questo punto è di gran lunga piú frivolo e spinge il filantropismo fino alla negazione del male, non hanno la piú lontana connessione con quelle idee. Secondo quelle, l'unico fondamento del male sta nella sensibilità, o nell'animalità, o nel principio terreno, in quanto esse contrappongono al cielo, non l'inferno, come si doveva, ma la terra. Questa rappresentazione è una naturale conseguenza della dottrina, secondo cui la libertà consiste nel semplice dominio del principio intelligente sopra gli appetiti e le inclinazioni sensibili, e il bene deriva dalla pura ragione, onde non si può concettualmente intendere che si dia una libertà per il male (in quanto qui predominano le inclinazioni sensibili): ma, per parlare piú giustamente, il male viene soppresso completamente.[52] Giacché la debolezza o l'inattività del principio razionale può bensí essere causa della mancanza di azioni buone e virtuose, ma non la causa di azioni positivamente malvagie opposte alla virtú. Se invece si afferma che la sensibilità o il comportarsi passivamente verso le impressioni esterne produce con una specie di necessità azioni malvagie, l'uomo sarebbe tuttavia in esse soltanto passivo, cioè il male non avrebbe nessun significato in rapporto a lui, vale a dire soggettivamente;[53] e poiché ciò che segue da una determinazione della natura, obbiettivamente[54] non può nemmeno essere male, cosí questo non avrebbe proprio nessun significato. Che poi si dica che il principio razionale nel male è inattivo, questo in sé non è una causa. Giacché, perché non esercita la sua forza? Se vuol essere inattivo, la causa del male sta in questo volere, e non nella sensibilità. Oppure, se non può vincere in alcun modo la forza contrastante di quest'ultima, qui si tratta semplicemente di debolezza e di mancanza, ma non mai di male. Perciò, secondo questa spiegazione si dà un solo volere (se possiamo chiamarlo diversamente cosí), non ne esistono due, e si potrebbero chiamare i seguaci di questa conce-

Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht G e i s t und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewusstloses und Bewusstes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade desshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniss. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt dass der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreissen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, dass die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen.*

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in

---

*) In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

zione, dopoché già sono stati introdotti con fortuna nella critica filosofica i nomi di ariani ecc., con un nome tratto parimenti dalla storia della Chiesa, preso tuttavia in un altro senso, i monoteleti.[55] Ma come non è affatto il principio intelligente o il principio della luce in sé, che agisce nel bene, ma quel principio legato all'individualità, cioè elevato a spirito, cosí il male non segue dal principio della finitezza per sé, ma dal principio tenebroso o individuante portato in intimità col centro: [56] e come si dà un entusiasmo per il bene, altrettanto si dà un'esaltazione del male. Certo anche nell'animale, come in ogni altro essere della natura, agisce quel principio oscuro: ma in esso non è ancora generato nella luce, come nell'uomo, non è *spirito* e intelletto, ma cieco desiderio e appetito; [57] in breve, qui non è possibile nessuna caduta, nessuna separazione dei principî, perché non vi è ancora un'assoluta e personale unità. L'inconscio e il conscio sono uniti nell'istinto animale soltanto in una certa determinata maniera che perciò è inalterabile. Giacché, appunto perché sono soltanto un'espressione relativa dell'unità,[58] stanno sotto di essa, e la forza che opera nel fondo mantiene sempre nel medesimo rapporto l'unità dei principî che loro conviene. L'animale non può mai uscire dall'unità, mentre l'uomo può volontariamente spezzare l'eterno vincolo delle forze. Perciò Fr. Baader con ragione dice che sarebbe desiderabile che la depravazione nell'uomo arrivasse soltanto fino a renderlo bestia: ma purtroppo l'uomo non può che stare al di sotto o al di sopra della bestia.*

Abbiamo cercato di dedurre il concetto e la possibilità del male dai primi [59] fondamenti e di scoprire la base generale di questa dottrina, consistente nella distinzione

---

*) Nel trattato sopracitato, nel *Morgenblatt*, 1807, p. 786.

der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist.* Aber die Möglichkeit schliesst noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der grösste Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, dass es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was es auch

---

*) Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einem Aufschluss gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

tra l'esistente e ciò che è il fondamento dell'esistenza.* Ma la possibilità non include ancora la realtà, e questa propriamente è il grande oggetto in questione. E invero, non si tratta di spiegare all'incirca come il male diventi reale nell'uomo singolo, ma la sua universale attività, ossia come abbia potuto scaturire dalla creazione come un principio assolutamente generale, dappertutto in lotta col bene. Poiché esso, almeno come opposizione generale, è innegabilmente reale, non vi può essere fin da principio nessun dubbio che sia stato necessario alla rivelazione di Dio: e questo appunto risulta anche dal già detto. Poiché, se Dio come spirito è l'inseparabile unità dei due principî, e la medesima unità è reale solo nello spirito dell'uomo, cosí, se essa nell'uomo fosse cosí insolubile come è in Dio, l'uomo non sarebbe affatto distinto da Dio: si risolverebbe in Dio, e non vi sarebbe rivelazione né mobilità dell'amore. Giacché ogni essere può rivelarsi soltanto nel suo opposto, l'amore solo nell'odio, l'unità nella discordia. Se non vi fosse nessuna separazione dei principî, l'unità non potrebbe mostrare la sua onnipotenza: se non ci fosse dissidio, non potrebbe divenir reale l'amore.[60] L'uomo è posto su una vetta dove ha in sé ugualmente la possibilità di muoversi spontaneamente verso il bene o verso il male. In lui il vincolo dei principî non è necessario, ma libero. Egli sta nel punto di mezzo per decidere; qualunque cosa egli

---

*) Dice Agostino contro l'emanazione: che dalla sostanza di Dio non può derivare che Dio; che perciò la creatura è stata creata dal nulla, donde viene la sua corruttibilità e manchevolezza (*de lib. arb.*, L. 1, c. 2). Ora, quel nulla è da lungo tempo la croce dell'intelletto. Un chiarimento lo dà l'espressione della Scrittura: che l'uomo sia creato ἐκ τῶν μὴ ὄντων da ciò che non esiste, cosí come il famoso μὴ ὂν degli antichi, che, come la creazione dal nulla, solo con la distinzione sopra esposta potrebbe acquistare un significato positivo.

wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muss, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit herautreten, eben weil sie diess ist. Es muss daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewusst zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt,* ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, dass es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es desswegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So lässt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, dass das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniss oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche

---

*) Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

scelga, diviene la sua azione, ma non può rimanere nell'indecisione, perché Dio si deve necessariamente rivelare, e perché nella creazione in generale niente può rimanere incerto. Tuttavia sembra anche che egli non possa uscire dalla sua indecisione, appunto perché essa è tale. Ci deve dunque essere una base generale di sollecitazione, di tendenza al male, fors'anche soltanto per rendere viventi in lui i due principî, cioè per farlo consapevole di essi. Ora pare che la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un essere fondamentalmente malvagio, e che l'assunzione di un tal essere sia proprio inevitabile, e giustissima quella interpretazione della materia platonica, secondo cui essa è un Dio originariamente opposto, e perciò un essere in sé malvagio. Finché questa parte della dottrina platonica rimane nell'oscurità che ora l'avvolge,* certo un preciso giudizio sul punto citato è impossibile. Tuttavia, in che senso si possa dire del principio irrazionale, che esso contrasta all'intelletto, o all'unità e all'ordine, senza che perciò si debba assumerlo come un essere originariamente malvagio, risulta chiaro dalle considerazioni precedenti. Cosí si può anche spiegare bene l'espressione platonica, secondo cui il male verrebbe dall'*antica natura*; giacché ogni male tende a ritornare al caos, cioè in quello stato, in cui il centro originario non era ancora subordinato alla luce, ed è un impeto del centro, del desiderio ancora privo di intelletto. Ma noi abbiamo dimostrato, una volta per sempre, che il male, come tale, può sorgere soltanto nella creatura, poiché soltanto in essa la luce e la tenebra, ossia i due principî, possono essere uniti in maniera separabile. L'essere che costituisce il

---

*) Possa chiarirlo una volta l'egregio interprete di Platone, o, ancor prima, il bravo Böckh, che ha destato le migliori speranze di poterlo fare con le sue osservazioni a proposito dell'armonica platonica da lui esposta e con l'annunzio della sua edizione del Timeo.

Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben ausser den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur dass dieser nicht ausser ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müsste. Denn der Grund muss wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Diese Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muss, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besonderer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniss hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sey, muss er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, dass sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den

fondamento iniziale, non può mai in sé essere cattivo, perché in lui non vi è duplicità di principî. Ma noi non possiamo nemmeno presupporre uno spirito creato che, caduto egli stesso, abbia sollecitato l'uomo alla caduta; giacché la questione è appunto sul modo come abbia potuto il male sorgere la prima volta in una creatura. Perciò dunque, a chiarire il male non ci è dato altro al di fuori dei due principî in Dio. Dio come spirito (l'eterno vincolo di ambedue) è l'amore puro, ma nell'amore non potrà mai esserci una volontà di male; e nemmeno nel principio ideale. Ma Dio stesso, per poter essere, ha bisogno di un fondamento; soltanto, questo non è fuori di lui, ma in lui e ha in sé una *natura*, che, quantunque appartenga a lui stesso, è tuttavia distinta da lui. Il volere dell'amore e il volere del fondamento sono due voleri distinti, ognuno dei quali sta a sé: ma il volere dell'amore non può contrastare il volere del fondamento, né sopprimerlo, perché altrimenti dovrebbe contrastare se stesso. Giacché il fondamento deve agire, perché l'amore possa essere, e deve agire indipendentemente da esso, affinché esso esista realmente. Or, se l'amore volesse infrangere il volere del fondamento, combatterebbe contro se stesso, perderebbe l'unità con se stesso, e non sarebbe piú l'amore. Questa concessione di operare data al fondamento è l'unico pensabile concetto di permissione, che, riferito all'uomo, come si fa comunemente, è del tutto insostenibile. Cosí il volere del fondamento non può certo infrangere l'amore, e nemmeno vi aspira, sebbene spesso cosí sembri: poiché, distolto dall'amore, esso deve essere un volere singolo e particolare, affinché poi l'amore, quando lo attraversa come la luce attraversa le tenebre, appaia nella sua onnipotenza. Il fondamento è soltanto volere che tende alla rivelazione, ma appunto perché questa sia, esso deve provocare la singolarità e l'opposizione. Il volere dell'amore e quello del fondamento diventano dunque uno, appunto perché sono separati e fin dal principio agiscono ciascuno per sé. Perciò il volere del fondamento fin dal principio della

Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, dass es nicht bloss eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern dass Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, dass die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, dass sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muss, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abscheu erregen.* Dass alle

---

*) So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiss nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menschen aufs

creazione eccita il volere individuale della creatura, affinché, quando poi lo spirito sorge come volontà d'amore, trovi questo come l'elemento contrastante in cui potersi realizzare.
Uno sguardo su tutta la natura ci convince che quest'eccitazione è avvenuta, per cui ogni vita ha raggiunto l'estremo grado dell'acutezza e della determinazione. L'irrazionale e il casuale che appare connesso col necessario nella formazione degli esseri, specialmente degli esseri organici, dimostra che qui non ha operato semplicemente una necessità geometrica, ma che entrano nell'azione anche la libertà, lo spirito e il volere individuale. Certo, dovunque c'è piacere e appetito, vi è già in sé una specie di libertà, e nessuno crederà che l'appetito, che costituisce il fondamento di ogni vita particolare della natura, e l'impulso a conservarsi, non soltanto in generale, ma in quella determinata esistenza, sia sopravvenuto alla creatura già prodotta, ma si penserà invece che esso sia stato lo stesso creante. Anche il concetto di base scoperto dall'empiria, che assumerà un ruolo significativo per tutta la scienza della natura, deve, se valutato scientificamente, portare al concetto di individualità e di egoità. Ma ci sono in natura delle determinazioni accidentali, che si possono chiarire soltanto con un eccitamento del principio irrazionale o tenebroso avvenuto fin dal principio della creazione — soltanto con una individualità attiva. Donde, in natura, accanto ai preformati rapporti morali, gli innegabili preannunzi del male, per quanto la forza di esso sia stata suscitata soltanto dall'uomo; donde quelle forme che, anche senza considerare il loro pericolo per l'uomo, suscitano tuttavia un generale e naturale orrore.* Che tutti gli esseri organici vadano incontro alla

---

*) Cosí la stretta connessione che pongono tra il serpente e il male l'immaginazione di tutti i popoli, e specialmente tutte le favole e le religioni di popoli orientali, non è certo accidentale. La perfetta formazione degli organi ausiliari, che nell'uomo si

organischen Wesen der Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebenwohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein *Perpetuum mobile* zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn musste, damit das Licht aus ihm (als aus der blossen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: so muss ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsternis seyn, das um so viel höher seyn muss, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d.h. der Entzweiung von Licht und Finsterniss, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniss erscheint: so muss das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Diess geschieht allein durch die Offenbarung, in bestimmtesten Sinne des

Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältnis von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist, und vom bloss Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet sind oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

dissoluzione, non può apparire affatto come una necessità originaria; il vincolo delle forze che costituiscono la vita, potrebbe ben essere per sua natura insolubile, e piú di ogni altra cosa, una creatura che reintegra con forze proprie ciò che in sé è venuto a mancare, sembra designata per essere un *perpetuum mobile.* Intanto, il male si manifesta nella natura soltanto attraverso la sua azione; esso medesimo, nella sua apparizione immediata, può scaturire soltanto al termine della natura.[61] Giacché, come nella creazione originaria, la quale non è altro che la nascita della luce, il principio tenebroso doveva essere come fondamento, affinché da esso potesse venir tratta la luce (come dalla semplice potenza all'atto): cosí vi dev'essere un altro fondamento per la nascita dello spirito, e perciò un secondo principio delle tenebre, che deve essere tanto piú alto, quanto lo spirito è piú alto della luce. Questo principio è appunto lo spirito del male, risvegliato nella creazione mediante l'eccitamento del tenebroso fondamento della natura, cioé lo *sdoppiamento* della luce e delle tenebre, al quale lo spirito dell'amore, come prima contrapponeva allo sregolato movimento della natura originaria la luce, cosí ora contrappone un piú alto ideale. Giacché, come l'individualità nel male si è appropriata della luce o del verbo, e perciò appunto appare come un piú alto fondamento delle tenebre: cosí il verbo espresso nel mondo in opposizione al male deve assumere l'umanità o l'individualità, e divenire esso stesso personale. Questo accade soltanto attraverso la rivelazione, nel senso piú preciso della parola, che

---

è realizzata al massimo, esprime già l'indipendenza del volere dagli appetiti, o un rapporto del centro con la periferia, che è l'unico propriamente sano, nel quale il primo è ritornato nella sua libertà e riflessione e si è separato dal semplice strumentale (periferico). Dove per contro gli organi ausiliari non sono sviluppati o mancano completamente, là il centro è passato nella periferia, ossia è quell'anello privo di centro di cui è detto nel passo sopracitato (in nota) di Fr. Baader.

Worts, welche die nämlichen Stufen haben muss wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich,dass auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniss und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloss als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in i h m sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewusstlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die

deve avere gli stessi gradi della prima manifestazione nella natura, in modo cioé che anche qui la piú alta cima della rivelazione è l'uomo, ma l'uomo originario e divino, quello che in origine era presso Dio, e nel quale sono state create tutte le altre cose e l'uomo stesso.[62] La nascita dello spirito è il regno della storia, cosí come la nascita della luce è il regno della natura. I medesimi periodi della creazione che sono in questa, sono anche in quella: e l'una serve di similitudine e di spiegazione all'altra. Il medesimo principio, che nella prima creazione era il fondamento, soltanto in una forma piú alta, è anche qui di nuovo seme e germe, da cui si sviluppa un mondo piú alto. Poiché il male altro non è che il fondamento originario dell'esistenza, in quanto tende a farsi attuale nell'essere creato, e quindi di fatto è soltanto la piú alta potenza del fondamento che agisce nella natura. Ma come questo è eternamente soltanto fondamento, senza essere per se stesso, cosí pure il male non può mai arrivare a realizzarsi, e serve semplicemente come fondamento, affinché il bene, svolgendosi da esso per forza propria, sia una realtà indipendente e separata da Dio per il suo fondamento, nella quale Dio si possegga e si riconosca, e che come tale (come essere indipendente) sia in *lui*. Ma poiché la forza indivisa del fondamento originario viene riconosciuta come principio interno (base o centro) di un singolo soltanto nell'uomo, cosí, anche nella storia, il male da principio rimane ancora nascosto nel fondo, e all'età del peccato e della colpa precede un tempo di innocenza o di incoscienza nei riguardi della colpa. Cioé, allo stesso modo come il fondamento originario della natura per lungo tempo, forse, ha agito da solo e ha cercato di produrre da sé una creazione con le forze divine che in sé conteneva, una creazione che però finiva sempre (perché mancava il vincolo dell'amore) per ricadere nel caos (del che forse sono indizio le serie di stirpi tramontate prima della presente creazione e non piú ritornate) finché sopraggiunse la parola dell'amore e con essa ebbe

dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, dass ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, liess er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen seyn, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde, und sassen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohl-

principio la creazione duratura; cosí, anche nella storia lo spirito dell'amore non si è rivelato subito: ma, poiché Dio sentí il volere del fondamento come il volere di giungere alla propria rivelazione, e secondo la sua previsione riconobbe che doveva esserci un fondamento indipendente per la sua esistenza (come spirito), egli lasciò che il fondamento agisse nella sua indipendenza, o, per dire altrimenti, egli stesso si mosse soltanto secondo la sua natura, e non secondo il suo cuore o secondo l'amore.[63] Ora, poiché il fondamento conteneva anch'esso in sé l'intero essere divino, ma non come unità, cosí poterono essere soltanto singoli esseri divini quelli che dominavano in un tale agire indipendente del sostrato. Questo tempo antichissimo comincia perciò con l'età dell'oro, della quale è rimasto all'attuale stirpe umana un debole ricordo soltanto nella leggenda, un tempo di beata indifferenza, dove non c'era né bene né male: poi seguí il tempo in cui dominavano gli dei o gli eroi, ossia il tempo della natura onnipotente, nel quale il fondamento mostrò quello che poteva per se stesso. Allora l'intelligenza e la saggezza venivano agli uomini soltanto dal profondo; la forza di oracoli usciti da sotto terra guidava e conformava la loro vita: tutte le forze divine del fondamento dominavano sulla terra, e sedevano come potenti príncipi su troni sicuri. Apparve il tempo della piú alta glorificazione della natura nella visibile bellezza degli dei e in tutto lo splendore dell'arte e della scienza ingegnosa, finché il principio che agiva nel fondamento apparve finalmente come principio conquistatore della terra, per sottomettere tutto e fondare un solido e duraturo regno della terra. Ma poiché l'essenza del fondamento per sé non può mai produrre la vera e perfetta unità, cosí viene il tempo, in cui tutta questa magnificenza si dissolve, e il mondo fino ad ora sussistente si dissolve, come il bel corpo per la terribile malattia, e alla fine si avanza di nuovo il caos. Già prima, e quando ancora non è avvenuto un totale disfacimento, le forze dominanti in quel tutto assumono la natura di spiriti maligni, cosí

thätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniss und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniss auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überhall hervortretenden dämonischen, die be-

come quelle medesime forze, che nel tempo della salute erano benefici geni tutelari della vita, avvicinandosi lo sfacelo diventano di natura malvagia e venefica: scompare la fede negli dei, e una falsa magía con scongiuri e formule teurgiche cerca di richiamare gli spiriti fuggitivi, di ammansire gli spiriti maligni. Sempre piú distinta appare la tendenza del fondamento, che, presagendo la luce che sta per venire, comincia già a porre tutte le forze fuori dell'indifferenza, per incontrarla in piena opposizione. Come il temporale è suscitato mediatamente dal sole, ma immediatamente da una forza antitetica della terra, cosí fa lo spirito del male, (la cui meteorica natura abbiamo già spiegata prima), avvicinandosi il bene, non mediante una collaborazione, ma anzi mediante una divisione di forze. Cosí, solo col deciso avanzarsi del bene anche il male si avanza deciso e *come* tale (non che sorga appena ora, ma perché ora soltanto è data l'opposizione nella quale soltanto può apparire intero e come tale); cosí pure, proprio il momento in cui la terra diventa per la seconda volta deserta e vuota, diviene il momento della nascita della piú alta luce dello spirito, che fin da principio era nel mondo, ma non compreso dalla tenebra che agiva per sé, e in una rivelazione ancora chiusa e circoscritta; e precisamente, per contrapporsi al male personale e spirituale, appare anch'esso in figura personale e umana, e come mediatore, per ristabilire il rapporto della creazione con Dio sul piano piú elevato. Poiché solo il personale può salvare il personale, e Dio deve divenire uomo, affinché l'uomo vada di nuovo a Dio. Ristabilito il rapporto del fondamento con Dio, solo allora è data di nuovo la possibilità della guarigione (della redenzione). Il suo principio è uno stato di chiaroveggenza che, per decreto divino, cade sopra singoli uomini (come strumenti scelti a questo scopo), un tempo di segni e di prodigi, in cui le forze divine si oppongono alle forze demoniache, che si manifesta dovunque, e l'unità con-

sänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der *Turba gentium*, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *actu* wirklich, sich offenbart.*

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniss des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und

---

*) Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, VIII Vorlesung über die historische Construktion des Christenthums.

ciliante si oppone alla divisione delle forze. Infine segue la crisi nella *turba gentium*, che sommerge il fondamento dell'antico mondo, cosí come prima l'acqua delle origini coperse di nuovo le creazioni del primissimo tempo, per render possibile una seconda creazione — sopravviene una nuova divisione dei popoli e delle lingue, un nuovo regno, nel quale il verbo vivente si avanza come un solido e fermo centro in lotta contro il caos, e comincia una consapevole lotta del bene e del male che dura fino al termine del presente, lotta in cui appunto si rivela Dio come spirito, cioé come reale *actu.**

Si dà dunque un male *generale*, sebbene non originario, ma risvegliato solo attraverso la rivelazione di Dio, fin da principio, attraverso la reazione del fondamento, un male che non giunge mai alla realizzazione, ma vi tende costantemente. Solo dopo la conoscenza del male in generale è possibile comprendere il bene e il male anche nell'uomo. Se cioé, già al principio della creazione il male è stato suscitato e, attraverso l'indipendente agire del fondamento, è stato poi sviluppato in principio generale, una naturale tendenza dell'uomo al male sembra spiegabile già con ciò, che il disordine delle forze introdotto con il risveglio del volere individuale della creatura, gli è stato partecipato fin dalla nascita. Però anche nel singolo uomo il fondamento continua incessantemente ad agire, e suscita l'individualità e il volere particolare, appunto perché in opposizione ad esso possa dischiudersi il volere dell'amore. Il volere di Dio è di universalizzare tutto, di innalzare tutto ad unità con la luce, o di conservarlo in essa, mentre il volere del fondamento è di rendere tutto particolare o creaturale. Esso vuole la diversità soltanto

---

*) Si confrontino con tutta questa parte, le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Lezione VIII, sulla costruzione storica del Cristianesimo.

ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfasst, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, dass er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muss der Mensch aller Eigenheit absterben, wesshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muss, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, diess ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefasst, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs. Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt

affinché l'uguaglianza si renda sensibile a se stessa e a lui. Perciò esso reagisce necessariamente alla libertà come sopracreaturale, e risveglia in essa il desiderio del creaturale, come colui che su una vetta alta e scoscesa è preso da vertigini, quasicché una voce segreta sembri chiamarlo perché si precipiti in giú, oppure come, secondo l'antica favola, il canto irresistibile delle sirene risuona dal profondo, per attirare il navigante nel vortice.[64] Già di per sé il legame del volere generale nell'uomo con un particolare volere sembra una contraddizione difficile, se non impossibile, da conciliare. L'angoscia della vita stessa strappa l'uomo dal centro nel quale è stato creato; poiché questo, come la purissima essenza di ogni volere è fuoco distruggitore per ogni volere particolare; per poter vivere in esso, l'uomo deve morire ad ogni individualità, per cui è una ricerca quasi necessaria, quella di uscire dal centro verso la periferia, per trovare in quella un riposo alla propria individualità. Di qui la generale necessità della colpa e della morte, come del reale morire dell'individualità, attraverso cui ogni volere umano deve passare come attraverso un fuoco, per esser purificato. Nonostante questa generale necessità, il male rimane sempre una scelta propria dell'uomo: [65] il male, come tale, non può costituire il fondamento,[66] e ogni creatura cade per propria colpa. Ma come mai ora accada nel singolo uomo la decisione al bene o al male, questo è ancora completamente oscuro, e sembra esigere una particolare ricerca.[67]

Noi abbiamo fino ad ora tenuto meno presente l'essenza formale della libertà, sebbene la sua comprensione sembri legata a non minori difficoltà che la spiegazione del suo concetto reale.

Poiché il comune concetto di libertà, secondo cui essa è posta in una facoltà pienamente indeterminata, di

wird, von zwei contradiktorisch Entgegengestzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloss, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den grössten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Grösse und Beschaffenheit verhungern müsste (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja diess ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schliesst, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, dass dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem *Fatum* zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System

volere, tra due opposti contraddittorî, senza determinati motivi, l'uno o l'altro, semplicemente perché ha voluto, ha certamente a suo favore l'originaria indifferenza dell'essere umano secondo l'idea, ma riferita alla singola azione, conduce alle piú grandi assurdità. Potersi decidere per A oppure per — A senza alcun motivo che determini, sarebbe, per dire la verità, soltanto il privilegio di agire completamente privi di ragione, e certo l'uomo non si distinguerebbe per eccellenza dal noto asino di Buridano che, secondo l'opinione dell'assertore di questo concetto dell'arbitrio, tra due mucchi di fieno uguali per distanza, grandezza e qualità, dovrebbe morir di fame (perché non ha quel privilegio dell'arbitrio). L'unica dimostrazione a favore di questo concetto, consiste nel richiamarsi al fatto, in quanto, per esempio, ognuno avrebbe in suo potere di contrarre o distendere un braccio, senza ulteriore motivo; giacché, se vi dicesse che lo distende appunto per dimostrare il proprio arbitrio, si potrebbe rispondere che potrebbe farlo altrettanto bene anche contraendolo, poiché l'interesse di dimostrare l'asserto può soltanto determinarlo a fare uno dei due atti; qui dunque l'equilibrio sarebbe evidente ecc.; una pessima maniera di dimostrare, che conclude dal non conoscere al non esserci di un motivo determinante, ma che proprio qui sarebbe applicabile al rovescio: giacché appunto dove subentra il non sapere, ha luogo con maggior sicurezza la determinazione. L'importante è che questo concetto introduce una completa casualità delle singole azioni, e, sotto questo aspetto, assai giustamente è stato paragonato alla casuale deviazione degli atomi, che Epicuro escogitò nella fisica con la stessa intenzione, quella cioé di sfuggire al *fatum*. Ma il caso è impossibile, contrasta alla ragione come alla necessaria unità del tutto; e se la libertà non va salvata altrimenti che con la completa casualità delle azioni, non la si può salvare affatto.

des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur dass, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äusserem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, zum B. die Leibnizische, dass die bewegenden Ursachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge ausser allem Causalzusammenhang, wie ausser oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muss, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, dass er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum

A questo sistema dell'equilibrio dell'arbitrio si contrappone e, certo con pieno fondamento, il determinismo (o, secondo Kant, il predeterminismo), che sostiene tutte le azioni essere empiricamente necessitate dai motivi, perché ciascuna di esse è determinata da rappresentazioni o da altre cause, che risiedono in un tempo passato e che, al tempo dell'azione, non sono piú in nostro potere. Ambedue i sistemi appartengono al medesimo punto di vista: però, se per avventura non se ne desse uno piú alto, l'ultimo meriterebbe innegabilmente la preferenza. Ad ambedue è sconosciuta ugualmente quella piú alta necessità, che è ugualmente lontana dal caso e dalla costrizione o determinazione da cause esterne, ma che è invece una necessità scaturente dall'essenza stessa dell'agente. Tutti i miglioramenti, che si è cercato di apportare al determinismo, per esempio l'idea leibniziana, che le cause che muovono il volere inclinano soltanto, ma non necessitano, non dànno in sostanza alcun aiuto.[68]
In linea generale, solo l'idealismo ha elevato la dottrina della libertà su quel terreno, dove soltanto è comprensibile. L'essenza intelligibile di ogni cosa, e specialmente dell'uomo, è, secondo l'idealismo, fuori di ogni connessione causale, cosí come è fuori o sopra il tempo. Perciò non può mai esser determinata da qualcosa che precede, giacché anzi essa medesima precede come assoluta unità tutto quello che è o diviene in essa, non secondo il tempo, ma secondo il concetto: giacché deve sempre essere già intera e compiuta, affinché sia possibile in essa l'azione o la determinazione singola.[69] Noi esprimiamo cioè il concetto kantiano, non proprio esattamente con le sue parole, ma tuttavia cosí come crediamo che dovrebbe venir espresso per essere comprensibile. Ma se si assume questo concetto, sembra che se ne dovrà concludere giustamente anche quanto segue. L'azione libera segue immediatamente dall'intelligibile dell'uomo. Ma essa è necessariamente un'azione determinata, per esempio, per passare subito all'argomento, un'azione buona o cattiva. Non si dà

Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Dass etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müsste es in sich schon bestimmt seyn, nicht von aussen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloss zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem diess alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur, müsste ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: *Determinatio est negatio*, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiss es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiss nur seiner eignen innern Natur gemäss handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss handelt und von nichts anderem weder in noch ausser ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, dass die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Diess muss feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, dass die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muss. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und

nessun passaggio dall'assolutamente indeterminato al determinato.[70] Il dire che l'essenza intelligibile si determina uscendo dalla pura e semplice indeterminazione, senza alcun motivo, riporta al sovraccennato sistema dell'indifferenza dell'arbitrio. Per potersi determinare, dovrebbe già essere determinato in sé, certo non dall'esterno, il che contraddice alla sua natura, e nemmeno dall'interno per qualche necessità semplicemente casuale od empirica, in quanto tutto questo (l'elemento psicologico come quello fisico) sta sotto di essa; ma essa medesima secondo quell'essenza che è, cioè secondo la sua propria natura, dovrebbe servire di determinazione a se stessa. Non è affatto una generalità indeterminata, ma precisamente l'essenza intelligibile di quest'uomo: per una tale determinazione non vale affatto la sentenza: *determinatio est negatio*, poiché essa è tutt'uno con la posizione e il concetto dell'essenza, e quindi propriamente è l'essenza nell'essenza. Perciò come è certo che l'essenza intelligibile è completamente libera ed agisce assolutamente, cosí è certo che essa agisce conformemente alla sua interiore natura, ossia che l'azione può seguire soltanto dal suo interno secondo la legge di identità e con assoluta necessità, la qual cosa soltanto costituisce anche l'assoluta libertà; poiché è libero ciò che agisce soltanto conformemente alle leggi della propria essenza, e che non è determinato da null'altro, né dentro né fuori di sé.

Con questa rappresentazione della cosa si è guadagnato almeno un punto, che è stata allontanata l'assurdità del casuale dell'azione singola. Si deve tener fermo questo, anche in una concezione superiore: che l'azione singola segue dalla necessità interiore dell'essere libero, e perciò segue con una necessità, che però non deve essere scambiata, come ancora accade, con la necessità empirica fondata sulla costrizione (che però è essa stessa una mascherata casualità). Ma che cos'è poi quell'interiore necessità dell'essere stesso? Qui sta il punto nel quale necessità e libertà si debbono unire,

in Ansehung des Menschen ein ihm bloss gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewusstseyn ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewusstseyn aber, inwiefern es bloss als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles blosse Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen — (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) —; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das

se in qualche modo sono unificabili. Se quell'essenza fosse un essere morto e, per riguardo all'uomo, qualcosa a lui semplicemente dato, allora, poiché l'azione può seguire da essa soltanto per necessità, sarebbe tolta la responsabilità e ogni libertà. Ma proprio quella necessità interiore è essa stessa libertà, l'essere dell'uomo è essenzialmente *il suo proprio atto*; necessità e libertà stanno tra loro reciprocamente come un solo essere che, soltanto se considerato da diverse parti, appare come l'uno o come l'altro; in sé è libertà, formalmente è necessità. L'io, dice il Fichte, è il suo proprio atto; coscienza è posizione di sé — e l'io non è niente di diverso da questo, ma appunto la stessa posizione di sé. Ma questa coscienza, in quanto è pensata come semplice comprensione o conoscenza di sé, non è il primo, e presuppone già, come ogni semplice conoscere, l'essere vero e proprio. Però questo essere congetturato prima del conoscere, non è essere, se non è insieme anche conoscere: esso è una reale posizione di sé, un volere originario e fondamentale, che si fa qualcosa ed è il fondamento e la base di ogni essenza.

Ma in un senso molto piú determinato di questo, generico, valgono quelle verità se riferite immediatamente all'uomo. L'uomo è, nella creazione originaria, come si è mostrato, un essere non deciso — (il che miticamente può essere rappresentato come uno stato di innocenza e di primitiva beatitudine antecedente a questa vita) —; però può decidersi egli stesso. Ma questa decisione non può cadere nel tempo; essa cade fuori di ogni tempo, e perciò coincide con la prima creazione [71] quantunque come un atto distinto da essa.[72] L'uomo, quantunque sia generato nel tempo, è tuttavia prodotto nel principio della creazione (nel centro). L'atto per il quale la sua vita è determinata nel tempo, non appartiene esso medesimo al tempo, ma all'eternità, esso poi non precede la vita secondo il tempo, ma attraverso il tempo (senza esserne toccato) come un'azione eterna per sua natura. Per essa la vita dell'uomo raggiunge il prin-

Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung;
daher er durch sie auch ausser dem Erschaffenen, frei
und selbst ewiger Anfang ist. So unfasslich diese Idee
der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch
in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmen-
des Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit
schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst gewor-
den. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendig-
keit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er
auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muss, dass er
keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist,
der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen
vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn
empfunden werden kann), sondern seine Handlungen
mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Dass Judas
ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst
noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er
Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völ-
liger Freiheit.* Ebenso verhält es sich mit dem Guten,
dass er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und
dennoch so wenig gezwungen ist, dass vielmehr kein
Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande
wären seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Be-
wusstseyn, sofern es blosses Selbsterfassen und nur
idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendig-
keit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem
Wesen, vorangeht, es erst m a c h t ; aber sie ist darum
doch keine That, von der dem Menschen überall kein
Bewusstseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa,
um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so
bin ich nun einmal, doch sich wohl bewusst ist, dass er
durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat,
dass es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie
oft geschieht es, dass ein Mensch von Kindheit an, zu

*) So Luther im Traktat De servo arbitrio; mit Recht, wenn er
auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit
mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art be-
griffen.

cipio della creazione: perciò l'uomo, per mezzo suo, è anche fuori del creato libero ed esso medesimo eterno principio. Per quanto quest'idea possa presentarsi inconcepibile secondo la comune maniera di pensare, vi è tuttavia in ogni uomo un sentimento che si accorda con essa, come se egli fosse già stato fin dall'eternità quello che è, e non fosse affatto divenuto nel tempo. Perciò, senza pregiudizio dell'innegabile necessità di ogni azione, e sebbene ciascuno, se fa attenzione a se stesso, debba confessare che non a caso o arbitrariamente è cattivo o buono, pure il cattivo, per esempio, non è niente meno che costretto (perché la costrizione può esser sentita nel divenire, non nell'essere) e le sue azioni le compie volontariamente, non contro il proprio volere. Che Giuda divenisse traditore di Cristo, non lo poteva cambiare, né lui stesso, né una creatura, e tuttavia egli non tradí Cristo per costrizione, ma volontariamente e in piena libertà.* Altrettanto succede col buono, cioè che esso non è casualmente o arbitrariamente buono, e perciò è cosí poco costretto, che anzi nessuna costrizione, nemmeno le porte dell'inferno sarebbero in grado di sopraffare la sua intenzione. Certo, nella coscienza, in quanto essa è semplicemente consapevolezza di sé e soltanto ideale, non può apparire quell'azione libera che diviene necessità, perché essa la precede, come è precedente all'essenza, la *fa*; ma non per questo essa è un atto di cui all'uomo non sia rimasta una qualche consapevolezza; giacché colui che, per scusare un'azione ingiusta, dice: cosí io sono fatto, è ben consapevole di essere tale per propria colpa, per quanto abbia ragione di dire che gli è stato impossibile agire diversamente. Cosí come spesso accade, che un uomo fin dalla fanciullezza, in un tempo in cui a mala pena

---

*) Cosí Lutero nel Trattato *De servo arbitrio*; a ragione, sebbene egli non abbia inteso nel giusto senso l'unione di una tale necessità infallibile con la libertà delle azioni.

einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, dass er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und dass gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewusstlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur dass es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt ausser der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniss zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der grösste Anstoss in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präscienz Gottes noch die eigentliche Fürsehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, dass die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müssten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen, Rathschluss Gottes, durch welchen der

possiamo concedergli, considerandolo empiricamente, libertà e riflessione, mostra una tendenza al male, da cui si può prevedere che non cederà ad alcuna educazione e dottrina, e in seguito porta realmente a maturità i mali frutti che avevamo visti in germe; e tuttavia nessuno dubita della sua responsabilità, e della colpa di quest'uomo si è cosí convinti, come si potrebbe esserlo soltanto se ogni singola azione fosse stata in suo potere. Questo giudizio generale di una inclinazione al male totalmente inconscia e irresistibile per la sua origine, come un atto di libertà, rinvia ad un fatto e quindi ad una vita anteriore a questa, solo che essa non va pensata come antecedente proprio secondo il tempo, giacché l'intelligibile per sé è fuori del tempo. Poiché nella creazione vi è la piú ampia armonia e nulla è cosí diviso e separato, come noi lo dobbiamo rappresentare, ma in ciò che precede agisce già quello che seguirà, e tutto accade insieme per un colpo magico, cosí l'uomo, che qui appare deciso e determinato, si è concepito nella prima creazione secondo una determinata figura, e viene generato cosí come esso è dall'eternità, giacché per quell'atto viene determinata persino la maniera e la qualità del suo incorporarsi. Da lungo tempo, l'ammessa casualità delle azioni umane in rapporto all'unità dell'universo, già prima delineato nell'intelletto divino, era il grande ostacolo nella dottrina della libertà.[73] Di qui la tesi della predestinazione, dato che non si potevano togliere né la prescienza di Dio, né la provvidenza vera e propria. Gli ideatori di questa sentivano che le azioni dell'uomo dovevano essere determinate fin dall'eternità: ma non cercavano questa determinazione nell'azione eterna, contemporanea alla creazione, che costituisce l'essenza stessa dell'uomo, bensí in una decisione assoluta, cioè interamente infondata, di Dio, per

eine zur Verdammniss, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, dass der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und dass er als geistiges Wesen ein Seyn vor und anabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist. Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewusstseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und ausser sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und ausser uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das

la quale l'uno era stato predestinato alla dannazione, l'altro alla beatitudine, e con ciò toglievano le radici della libertà. Anche noi sosteniamo una predeterminazione, ma in un senso interamente diverso, cioè in questo: come l'uomo agisce qui, cosí ha agito dall'eternità e già nel principio della creazione. Il suo agire non *diviene*, cosí come lui stesso non *diviene* in quanto essere morale, ma è per natura eterno. Cosí cade anche quest'altra tormentosa domanda che spesso si ode: perché proprio questo è determinato ad agire da malvagio e da iniquo, e quello invece da pio e da giusto? giacché essa presuppone, che l'uomo non sia già da principio azione e atto, e che egli come essenza spirituale abbia un essere anteriore e indipendente dal suo volere, il che, come si è mostrato, è impossibile.
Dopoché nella creazione, attraverso la reazione del fondamento alla rivelazione, è stato suscitato il male, l'uomo si è concentrato dall'eternità nell'individualità e nell'egoismo,[74] e tutti coloro che nascono sono generati con l'annesso tenebroso principio del male, sebbene questo male sia elevato alla consapevolezza di sé soltanto al presentarsi del contrasto. Soltanto da questo principio tenebroso può, come l'uomo è adesso, attraverso una divina trasformazione, svilupparsi il bene come una luce. Questo male originario, che può esser negato soltanto da chi ha imparato a conoscere solo superficialmente l'uomo in sé e fuori di sé, quantunque in rapporto alla presente vita empirica sia completamente indipendente dalla libertà, è tuttavia nella sua origine un'azione propria dell'uomo, e per questo solo, colpa originaria, il che non si può dire di quel disordine di forze certo parimenti innegabile che s'è propagato come contagio dopo la sopravvenuta rovina. Poiché non le passioni in sé sono il male, né noi abbiamo da combattere solamente con la carne e col sangue, ma con un male dentro e fuori di noi, che è spirito. Soltanto quel male introdotto per propria azione, ma fin dalla

radikale Böse heissen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch blosse treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indess Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Speculation erfasst hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.
Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, dass sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, dass menschliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch diess, dass er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschliesst, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, dass, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut diess der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des

nascita, può quindi chiamarsi il male radicale, ed è degno di nota che Kant, il quale non si era innalzato nella teoria a un atto trascendentale, determinante tutto l'essere umano, semplicemente attraverso la fedele osservazione del fenomeno del giudizio morale sia pervenuto in ulteriori ricerche al riconoscimento di un fondamento soggettivo (come egli si esprime) delle azioni umane, che precede ogni atto che cada sotto i sensi, e che tuttavia deve essere esso medesimo ancora un atto di libertà: mentre Fichte, che aveva formato nella speculazione il concetto di un tale atto, nella dottrina dei costumi si rinchiuse di nuovo nel filantropismo dominante, e volle trovare quel male che precede ogni azione empirica soltanto nella pigrizia della natura umana.
Pare che ci sia un solo argomento da potersi addurre contro questa concezione, questo: che essa escluda ogni mutamento dell'uomo dal male al bene, e viceversa, almeno per questa vita. Ma sia pure, che l'aiuto umano o divino — (di un aiuto sempre l'uomo ha bisogno) — lo determini a convertirsi al bene; sta di fatto che egli concede allo spirito buono quell'influenza, e non si chiude positivamente ad esso, già in quell'azione iniziale, per la quale egli è questo e non un altro. Perciò, nell'uomo in cui quella tramutazione non è ancora avvenuta, ma in cui neppure il principio buono è interamente estinto, la voce interiore del suo proprio essere migliore, in rapporto a lui, come è ora, non cessa mai di sollecitarlo in quel senso, poiché solo mediante quella reale e decisa conversione trova la pace nel proprio intimo e, come se solo allora avesse soddisfatto l'idea iniziale, si trova come riconciliato col suo spirito tutelare. È vero, nel senso piú rigoroso, che, cosí come l'uomo è conformato, non lui stesso, ma il buono o il cattivo spirito agisce in lui: e tuttavia questo non costituisce ostacolo alla libertà. Poiché appunto la disposizione a lasciare agire in sé il principio buono o cat-

guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist. Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, dass der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisierung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ*) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfasst (actualisirt) werden kann; wesshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagi-

---

*) Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendas. S. 5.

tivo, è la conseguenza di quell'atto intelligibile, attraverso cui vengono determinati il suo essere e la sua vita.

Dopo che abbiamo esposto l'inizio e la nascita del male fino a quando diviene reale nell'uomo singolo, pare che non rimanga niente altro che descrivere la sua apparizione nell'uomo.

La generale possibilità del male consiste, come si è detto, in ciò, che l'uomo, invece di fare della sua individualità la base e l'organo, può innalzarla a principio dominante, e a chiave di ogni volere, cercando invece di rendere lo spirituale in sé un mezzo.[75] Se invece nell'uomo il tenebroso principio dell'individualità e del volere particolare è attraversato completamente dalla luce, è tutt'uno con essa, allora Dio, come eterno amore, ossia come realmente esistente, è il vincolo delle forze in lui. Se poi i due principî contrastano tra loro, allora sopravviene un altro spirito là dove dovrebbe essere Dio; cioè Dio invertito; quell'essere eccitato ad attuarsi attraverso la rivelazione di Dio, che non può mai giungere dalla potenza all'atto, che cioè non è mai, ma sempre vuole essere, e perciò, come la materia degli antichi, non con l'intelletto perfetto, ma soltanto per falsa immaginazione (λογισμῷ νόθῳ *) — che è appunto il peccato — può essere appreso come reale (attuato); per mezzo di rappresentazioni riflesse, in quanto, non essendo esso stesso, prende a prestito l'apparenza del vero essere, come il serpente prende i colori dalla luce, cerca di portare l'uomo alla dissennatezza, nella quale soltanto può essere accolto e compreso. Perciò a ragione esso viene rappresentato, non soltanto come nemico di ogni creatura (perché questa sussiste soltanto per il vincolo delle forze) e particolarmente dell'uomo, ma anche come suo tentatore, che lo alletta al falso piacere e ad accogliere il non essere nella sua immagi-

---

*) L'espressione platonica nel Timeo, p. 349, vol. IX, dell'ediz. Zweibr; e già prima in *Tim. Leocr. de an. mundi*, ivi, p. 5.

nation lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, dass der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniss übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, dass er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Mass, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, dass es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie blosse Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, dass sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam v o r aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Missbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der nothwendi-

nazione, nel che viene aiutato dalla inclinazione al male propria dell'uomo, i cui occhi, non potendo sostenere lo splendore del divino e della verità, sempre ripiegano verso il non essere. Cosí ha principio il peccato, che porta l'uomo dal vero essere al non essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alle tenebre, per diventare esso medesimo principio creativo e, con la forza del centro, che ha in sé, dominare su tutte le cose. Poiché anche in ciò che si è allontanato dal centro rimane sempre ancora il sentimento, che esso è stato tutte le cose, in Dio e con Dio; cosí esso tende ancora ad esser tale, ma per sé, non là dove potrebbe esserlo, cioè in Dio. Di qui sorge la fame dell'egoismo, che, quanto piú si scioglie dal tutto e dall'unità tanto piú si fa bisognosa, povera, ma appunto perciò piú avida, famelica e velenosa. Vi è nel male una contraddizione che si consuma e si annichila in se stessa; esso tende a diventare creaturale, appunto mentre annulla il vincolo della creatività, e, per la presunzione di esser tutto, cade nel nulla.[76] Del resto, il peccato manifesto non suscita pietà come la debolezza e l'impotenza, ma spavento e orrore, sentimento che si spiega soltanto con ciò, che esso tende a infrangere il verbo, a penetrare il fondamento della creazione e a profanare il mistero. Ma anche questo doveva esser fatto manifesto, perché soltanto in opposizione alla colpa si rivela quell'intimissimo vincolo delle cose e l'essenza di Dio, che è quasi *anteriore* ad ogni esistenza (non ancora mitigata da essa) e perciò terribile. Giacché Dio stesso ammanta questo principio nella creatura e lo copre con l'amore, mentre lo fa fondamento e per cosí dire portatore dell'essere. Chi dunque lo eccita usando falsamente il volere individuale che ha reso autonomo, lo rende attuale per lui e contro di lui. Giacché, non potendo Dio essere turbato e ancor meno impedito nella sua

gen Correspondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Conspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichseyenden sich richtende Erkenntniss der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, dass im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewusstseyn und der Erkenntniss. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniss empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muss ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältniss beider lässt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, dass sie nicht an sich eins seyen; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? ausserdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniss beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, diess, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter

esistenza, per la necessaria corrispondenza che sussiste tra Dio e la sua base, quella luce di vita che splende nel profondo dell'oscurità anche in ogni singolo uomo, infiamma il peccatore di un fuoco struggente, cosí come nell'organismo vivente il membro o sistema particolare, non appena si è allontanato dal tutto, sente l'unità e l'accordo cui si è contrapposto, come fuoco (= febbre) ed è infiammato da ardore interno.
Abbiamo visto, come attraverso una falsa immaginazione, e una conoscenza che si rivolge al non essere, lo spirito dell'uomo si apre allo spirito della menzogna e della falsità, e tosto ne viene affascinato, perdendo l'iniziale libertà. Di qui segue, che al contrario il bene possa realizzarsi soltanto per una divina magia, cioè attraverso l'immediata presenza dell'essere nella coscienza e nella conoscenza.[77] Un bene arbitrario è tanto impossibile quanto un male arbitrario. La vera libertà è in accordo con una sacra necessità, quale noi sentiamo nella conoscenza essenziale, poiché spirito e cuore, legati soltanto dalla loro propria legge, liberamente approvano ciò che è necessario. Se il male consiste in un contrasto tra i due principî, il bene può consistere soltanto nel perfetto accordo dei medesimi, e il vincolo che li unisce deve essere divino, poiché essi non sono uno in maniera condizionata, ma in maniera perfetta e incondizionata. Il rapporto di ambedue non si può quindi rappresentare come una moralità capricciosa o derivata da una decisione arbitraria. L'ultimo concetto presuppone che essi non siano in sé uno: ma come potrebbero divenire uno,[78] se non lo sono? Inoltre, esso riconduce all'assurdo sistema dell'equilibrio dell'arbitrio. Il rapporto dei due principî è quello della connessione del principio tenebroso (dell'individualità) con la luce. Ci sia concesso di esprimerlo con il termine religiosità, secondo l'originario significato della parola. Con essa non intendiamo quello che un'età malata chiama

nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müssiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniss oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, dass es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniss ist, den lässt sie wahrlich nicht müssig seyn oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder dass man handle, wie man weiss, und nicht dem Licht der Erkenntniss in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem diess nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muss, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach lässt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein *aequilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigeit erscheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus oder als ausserordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre

con questo nome, un'oziosa pigrizia, una mortificazione da bigotto, o un esaltato sentimento del divino. Poiché Dio è in noi la conoscenza chiara o la stessa luce spirituale, nella quale soltanto tutto il resto diviene chiaro, ben lungi dall'esser oscuro egli stesso; e colui, nel quale questa conoscenza è presente, non può certamente rimanere ozioso senza far nulla. Questa conoscenza, dove essa è, è qualcosa di molto piú sostanziale di quanto credano i nostri filosofi del sentimento. Noi intendiamo la religiosità nel significato originario e pratico della parola. Essa è coscienziosità, o volontà di agire come si sa, e non contrastando nel proprio fare la luce della conoscenza. Un uomo per il quale questo è impossibile, non in una maniera umana, fisica o psicologica, ma in una divina maniera, lo si chiama religioso, coscienzioso nel piú alto senso della parola. Non è coscienzioso colui che, nell'occasione data, deve ancora tener presente il comando del dovere, e decidersi ad agire rettamente per rispetto ad esso.[79] Già secondo il significato letterale, la religiosità non permette scelta tra opposti, non permette un *aequilibrium arbitrii* (la peste di ogni morale) ma soltanto la piú ferma decisione per il giusto, senza alcuna scelta. La coscienziosità non appare proprio necessariamente e sempre come entusiasmo o come straordinario elevamento sopra se stessi, il che potrebbe facilmente anche esser prodotto, quando è fiaccata la presunzione di una morale capricciosa, da un altro e assai peggiore orgoglio. Essa può apparire sotto un aspetto strettamente formale, come rigorosa osservanza del dovere, nel che le va commisto persino il carattere della durezza e della severità, come nell'anima di M. Catone, cui un antico attribuisce quell'intima e quasi divina necessità di agire, quando dice che fu somigliantissimo alla virtú, perché non agiva mai rettamente per agire cosí (per rispetto al comando) ma perché non avrebbe potuto agire diversamente. Questo rigore dell'intenzione è, come il rigore della vita nella natura, il seme dal quale soltanto scaturisce, co-

Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt.* Das Höchste ist, eben darum weil es diess ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmässigkeit dienen muss, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, dass auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige seyn, und lieber edel heissen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde.** Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewissheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, sondern in seiner

*) Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

**) Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zu Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

me fiore, la vera leggiadria e divinità; mentre la presunta piú eccelsa moralità, che crede di poter disprezzare questo seme, è simile a una fioritura infeconda, che non produce frutti.* Le cose piú elevate, appunto perché sono tali, non sempre sono le cose generalmente valide; e chi ha imparato a conoscere la razza del libertino spirituale, che usa proprio gli aspetti piú elevati della scienza e del sentimento per secondare la piú sfrenata lussuria dello spirito, e la sua elevazione sulla cosiddetta volgare osservanza del dovere, si guarderà bene dall'esprimersi in questo senso. Già è da prevedere che su questa via, dove ognuno vuol essere piuttosto una bell'anima che non un'anima ragionevole, e preferisce chiamarsi nobile, anziché giusto, [80] la dottrina dei costumi sarà ancora ricondotta al comune concetto del *gusto*, secondo cui poi il vizio si farebbe consistere ancora soltanto in un gusto cattivo o corrotto.** Quando una seria intenzione è attraversata dal suo divino principio, come tale, appare la virtú come entusiasmo; come eroismo (in lotta col male); come il bello, libero ardire dell'uomo ad agire come Dio gli insegna, e a non deflettere, nell'azione, da ciò che nel sapere ha conosciuto; come fede, non nel senso di tener per vero ciò che vien considerato come meritorio, o a cui manca qualcosa per dare la certezza — un significato che sia attaccato alla parola usandola per cose comuni — ma

---

*) Assai giuste osservazioni su questa genialità morale del secolo, contiene la piú volte citata recensione del Sig. Fed. Schlegel negli *Heidelb. Jahrbücher*, p. 154.

**) Un giovane, che probabilmente, come molti altri oggi, troppo orgoglioso per camminare sulla gloriosa via di Kant, e tuttavia incapace di elevarsi a qualcosa di meglio, vaneggiando si ispira all'estetica, ha già annunziata una tal morale fondata sull'estetica. Con tali progressi forse si prenderà anche sul serio lo scherzo di Kant, secondo cui Euclide sarebbe da considerare come una pesante introduzione al disegno.

ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschliesst. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloss betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewusstloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewusste That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?
Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloss logisches Abstraktum, so müsste dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfliesst, aber ohne Personalität und Bewusstseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, dass diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses)

nel suo significato originario, come una fiducia, una sicurezza del divino che esclude ogni scelta. Quando finalmente nella infrangibile serietà dell'intenzione, che si deve però sempre presupporre, penetra un raggio dell'amore divino, allora la piú sublime chiarezza della vita morale si trasforma in leggiadria e in divina bellezza.[81]

Abbiamo indagato, quanto è possibile, il sorgere del contrasto fra bene e male, e come l'uno e l'altro agiscano fra loro nella creazione; ma ancora rimane la piú alta questione di tutta la ricerca. Dio finora è stato considerato come un essere che rivela se stesso. Ma come si comporta verso questa rivelazione come essere morale? È essa un'azione che segue con necessità cieca e inconscia, o è un atto libero e cosciente? E se è libera e cosciente, come si comporta Dio come essere morale verso il male, la cui possibilità e realtà dipende dalla sua rivelazione? Ha egli voluto anche il male, quando ha voluto questa, e come questo volere si può conciliare con la santità e l'altissima perfezione che è in lui, o, secondo l'espressione comune, come si può giustificare Dio nei riguardi del male? [82]
La questione preliminare circa la libertà di Dio nell'autorivelazione sembra già decisa da quanto precede. Se per noi Dio fosse una semplice astrazione logica, allora tutto dovrebbe seguire da lui con necessità logica; egli stesso sarebbe soltanto come la piú alta legge, da cui tutto deriva, ma senza personalità, e senza averne coscienza. Ma noi abbiamo spiegato Dio come unità vivente di forze; e se la personalità, secondo la nostra spiegazione precedente, si fonda sul legame di un principio autonomo con una base indipendente da esso,[83] in maniera cioè, che ambedue si compenetrano interamente e sono un essere solo, allora Dio è la piú alta personalità per il vincolo del principio ideale in lui con

unabhängigen Grunde, da Basis, und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiss ist es, dass nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muss auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewusster oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewusstloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu enfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne dass sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewusster Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er diess ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, dass sie keineswegs vermöge einer bloss geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze

il fondamento indipendente (relativamente a quello), giacché base ed esistenza in lui si unificano necessariamente in un'esistenza assoluta; e inoltre, se la vivente unità di ambedue è spirito, Dio, in quanto assoluto vincolo di essi, è spirito in senso eminente e assoluto. Questo è cosí certo, che soltanto mediante il vincolo di Dio con la natura si fonda in lui la personalità, mentre al contrario tanto il Dio del puro idealismo, quanto quello del puro realismo, sono necessariamente esseri impersonali, del che sono la piú chiara prova il concetto fichtiano e quello spinoziano. Soltanto, poiché c'è in Dio un fondamento indipendente di realtà, e perciò sono in lui due principî di autorivelazione ugualmente eterni, cosí egli deve esser considerato anche secondo la sua libertà rispetto a tutt'e due. Il primo inizio di un moto verso la creazione è il desiderio dell'uno di generarsi, ossia il volere del fondamento. Il secondo è il volere dell'amore, con cui viene espresso il verbo nella natura, e attraverso cui Dio si fa personale. Perciò il volere del fondamento non può essere libero, nel senso in cui è libero il volere dell'amore. Non è un volere cosciente o legato alla riflessione, quantunque non sia neppure completamente inconscio, tale da muoversi secondo cieca e meccanica necessità, ma è di natura intermedia, come un appetito o desiderio, e molto strettamente paragonabile al bello slancio di una natura che diviene, che cerca di svilupparsi, e i cui movimenti interni sono involontari (non possono essere tralasciati) senza che tuttavia in essi essa si senta costretta. Ma certo un piú libero e conscio volere è il volere dell'amore, appunto perché è tale: la rivelazione che da esso segue è attività e azione. L'intera natura ci dice che essa non sussiste in virtú di una semplice geometrica necessità: non vi è in essa pura e sola ragione, ma personalità e spirito (come noi distinguiamo l'autore logico dall'autore geniale); altrimenti l'intelletto geometrico, che ha dominato cosí a lungo, avrebbe dovuto penetrarla piú profondamente e realizzare il suo idolo

mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniss der Natur zu sich täglich mehr erkennen muss. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-nothwendiger, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. « Ich habe gefunden, sagt Leibniz, dass die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muss etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesen gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen ».* Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze, auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniss Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniss der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch ausserdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, dass alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Anch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur

*) Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366

delle generali ed eterne leggi naturali piú di quanto non sia accaduto finora, mentre invece esso deve ogni giorno piú riconoscere l'irrazionale rapporto della natura a sé. La creazione non è un avvenimento, ma un atto. Non si dà un conseguire da leggi generali, ma invece la persona di Dio è la legge generale, e tutto ciò che accade, accade in virtú della personalità di Dio: non per una astratta necessità, che nemmeno *noi* sopporteremmo nell'agire, e tanto meno Dio. Nella filosofia leibniziana, troppo dominata dallo spirito dell'astrazione, il riconoscimento delle leggi naturali come necessarie moralmente, ma non geometricamente, e quindi come leggi volontarie, è una delle parti piú felici. « Io ho trovato, dice Leibniz, che le leggi riscontrabili realmente in natura non sono assolutamente dimostrabili, il che però non è neppure necessario. Certo, si possono dimostrare in maniere diverse; ma sempre si deve supporre qualcosa che non è del tutto geometricamente necessario. Perciò queste leggi sono la prova di un essere supremo, intelligente e libero, contro il sistema della necessità assoluta. Esse non sono, né necessarie (in quel significato astratto) né completamente arbitrarie, ma stanno nel mezzo, come leggi che derivano da una saggezza assolutamente perfetta ».* La suprema aspirazione dell'interpretazione dinamica altro non è che questa riduzione della legge naturale a sentimento, spirito e volere.

Tuttavia, per determinare il rapporto di Dio, come essere morale, al mondo, non basta la conoscenza generica della libertà nella creazione: si chiede ancora, se l'atto dell'autorivelazione sia stato libero nel senso che tutte le sue conseguenze siano state previste in Dio. Ma anche questo si deve necessariamente affermare: per-

---

*) *Tentam. theod.*, T. I, p. 365-366.

Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicite* enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muss also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewussten und sittlich-freien That.

Ohnerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Verathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: dass aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, dass alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muss, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muss. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, dass er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müsste dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde

ché il volere che tende alla rivelazione non sarebbe vivente esso stesso, se non gli se ne contrapponesse un altro, che ritorna verso l'interiorità dell'essere: ma in questo tenersi in se stesso, sorge un'immagine riflessa di tutto ciò che nell'essere è contenuto *implicite*, e in essa Dio si realizza idealmente, o, che è lo stesso, si prevede nella sua realizzazione. [84] Cosí, poiché vi è in Dio una tendenza che agisce contro il volere della rivelazione, deve prevalere l'amore e il bene, ossia il *communicativum sui*, affinché si dia una rivelazione; e in questo, la decisione, completa alla fine propriamente il suo concetto, come quello di un atto cosciente e moralmente libero.
Nonostante questo concetto, e quantunque l'atto della rivelazione in Dio sia necessario solo moralmente, ossia in rapporto al bene e all'amore, la rappresentazione di una deliberazione di Dio con se stesso, o di una scelta tra parecchi mondi possibili, [85] rimane senza fondamento e insostenibile. Per contro, non appena si determina piú strettamente il concetto di una necessità morale, è innegabile la proposizione: che dalla natura divina tutto segue con assoluta necessità, e ciò che non è reale deve anche essere moralmente impossibile. Lo spinozismo non pecca affatto nel sostenere una tale infrangibile necessità in Dio, ma in ciò, che la considera come non vivente e impersonale. Giacché, poiché questo sistema comprende solo una parte dell'assoluto — cioè la parte reale, o in quanto Dio agisce solo nel fondamento, — quelle proposizioni conducono senz'altro a una necessità cieca e irrazionale. Ma se Dio è essenzialmente amore e bene, allora anche quello che in lui è moralmente necessario ne segue con una necessità veramente metafisica.[86] Se per la perfetta libertà in Dio si richiedesse la scelta autentica, ci si dovrebbe allora spingere ancora più innanzi. Giacché una perfetta liber-

erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloss wie von dem Castillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeusserung nur das damais herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, dass alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, dass dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloss formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloss an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. « Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre ». Wenn zur Freiheit, nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, dass formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein diess heisst die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloss in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehre-

tà di scelta si sarebbe avuta solo se Dio avesse potuto creare anche un mondo meno perfetto di quello che era possibile sotto ogni condizione, come, poiché nulla è cosí assurdo che non sia stato detto talvolta, da alcuni è stato affermato con tutta serietà — non soltanto come dal castigliano re Alfonso, la cui nota espressione concerneva soltanto il sistema tolemaico allora dominante —: Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo migliore di questo. Cosí, anche gli argomenti contro l'unità di possibilità e realtà in Dio, sono stati presi dal concetto interamente formale di possibilità, secondo cui è possibile tutto ciò che non si contraddice: per esempio, nella nota obbiezione, che tutti i romanzi inventati in maniera coerente dovrebbero essere avvenimenti reali. Un tale concetto puramente formale non lo aveva nemmeno Spinoza: ogni possibilità per lui vale soltanto in rapporto alla perfezione divina, e Leibniz evidentemente accoglie questo concetto soltanto, per trarne l'idea di una scelta in Dio, e con questo allontanarsi il piú possibile da Spinoza: « Dio sceglie, egli dice, tra le possibilità, e quindi sceglie liberamente, senza esser necessitato: non ci sarebbe nessuna scelta, nessuna libertà, se solo una cosa fosse possibile ». Se alla libertà non manca altro che una siffatta vuota possibilità, si può allora concedere che, formalmente, oppure senza tener conto dell'essenza divina, infinite cose erano e sono ancora possibili; ma questo significa voler affermare la libertà divina attraverso un concetto che è in sé falso, e che è possibile semplicemente nel nostro intelletto ma non in Dio, perché in lui non si può prescindere dalla sua essenza o dalle sue perfezioni.[87] Per quanto riguarda una pluralità di mondi possibili, pare che un qualcosa in se stessa priva di regola, come è, secondo la nostra spiegazione, l'originario moto del fondamento, offra un infinito numero di possibilità, come una materia non ancora formata, ma suscettibile di tutte le forme: e

rer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, dass daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschliessung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in der uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen diess vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur dass er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müsste; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu *sich* machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Diess ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude

se mai su questo si dovesse fondare la possibilità di parecchi mondi, bisognerebbe però notare che una tale possibilità non può seguirne in rapporto a Dio, perché il fondamento non si deve chiamare Dio, e Dio secondo la sua perfezione può volere soltanto una cosa. Ma neppure quella mancanza di regola si può pensare come se nel fondamento non fosse però contenuto il tipo originario di quel solo mondo che è possibile secondo l'essenza di Dio, il quale, nella creazione reale, non dovrà che esser elevato dalla potenza all'atto, mediante la divisione, la regolarizzazione delle forze e l'esclusione dell'irregolare che lo ostacola e lo ottenebra. Ma nell'intelletto divino stesso, come nella saggezza originaria, nella quale Dio si realizza idealmente o figuratamente, come vi è un solo Dio, cosí vi è anche un mondo solo possibile.

Nell'intelletto divino vi è un sistema, ma Dio stesso non è un sistema, bensí una vita, e in questo sta anche la sola risposta alla domanda, per rispondere alla quale si è detto quanto precede, circa la possibilità del male in rapporto a Dio. [88] Ogni esistenza esige una condizione per realizzarsi, cioè per diventare esistenza personale. Anche l'esistenza di Dio non potrebbe senza tale condizione essere personale; soltanto che egli ha questa condizione in sé, non fuori di sé. Egli non può sopprimere la condizione, poiché allora sopprimerebbe se stesso; può soltanto dominarla con l'amore, e subordinarla a sé per propria glorificazione. Anche in Dio ci sarebbe un fondamento di oscurità, se egli non facesse della condizione se stesso, se non si legasse con essa come uno e in personalità assoluta. L'uomo non riesce mai ad avere la condizione in suo potere, quantunque vi aspiri nel male; [89] essa è qualcosa che gli è data solo in prestito, ma indipendente da lui; [90] perciò la sua personalità e individualità non può mai elevarsi ad atto perfetto.[91] Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita, e sebbene in Dio pure vi sia una condizione almeno relativamente indipendente, sí che in lui vi è una sorgente di tristezza, essa però non arriva mai

der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muss Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der blossen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, dass das Böse aus dem Grunde komme, oder dass der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schliesst der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreisst, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also

a realizzarsi, e serve soltanto all'eterna gioia del trionfo. Donde il velo di tristezza, che si stende su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita. La gioia deve accogliere il dolore, il dolore deve essere trasfigurato nella gioia. Ciò dunque che viene semplicemente dalla condizione o dal fondamento, non viene da Dio, quantunque sia necessario alla sua esistenza. Ma non si può nemmeno dire che il male venga dal fondamento, o che il volere del fondamento ne sia la causa. Poiché il male può sempre sorgere soltanto nel piú intimo volere del nostro cuore, e non è mai compiuto senza un'azione propriamente nostra. La sollecitazione del fondamento o la reazione contro il sopracreaturale risveglia soltanto il desiderio del creaturale o il volere particolare, ma lo risveglia solo perché esista un fondamento indipendente del bene, e per essere penetrato e dominato dal bene. Giacché non l'eccitata individualità è in se stessa male, ma essa è male solo in quanto si è strappata e sciolta completamente dal suo opposto, la luce o il volere universale. Appunto questo sciogliersi dal bene è la colpa. L'individualità fatta attiva è necessaria per acuire la vita; senza di essa sarebbe la morte completa e il languire del bene; giacché, dove non c'è lotta, non c'è vita. Soltanto il risveglio della vita quindi è lo scopo del fondamento, non il male immediatamente e per sé. Se il volere dell'uomo connette l'individualità fatta attiva con l'amore e la subordina alla luce in quanto volere generale, allora sorge la bontà attuale, fatta sensibile attraverso l'acutezza che si trova in lui. Nel bene dunque, la reazione del fondamento è una causa che produce il bene, nel male una causa che produce il male, come dice la Scrittura; tra i pii tu sei pio, e fra gli empi empio. Un bene senza individualità attiva è un bene inefficace. Quel medesimo principio che attraverso il volere della creatura diviene cattivo (quando si scioglie completamente per essere per sé) è in se stesso il bene, finché rimane incluso nel bene e si mantiene nel fondo. Sol-

aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstossendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, dass, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Mass und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. « Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, sagt der trefliche J. G. Hamann, hören sie desswegen auf Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die grössten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbe-

tanto l'individualità vinta, quindi riportata dall'attualità alla potenzialità è il bene, e, superata da esso, continua a rimanere nel bene come potenza.[92] Se nel corpo non ci fosse una radice del freddo, il caldo non potrebbe essere percepibile. Pensare una forza attrattiva e una forza repulsiva, per sé, è impossibile, giacché, su che cosa deve agire ciò che respinge, se qualcosa che attrae non le fa ostacolo, o su che cosa, ciò che attrae, se non ha anche in se stesso qualcosa che respinge? Perciò dialetticamente con tutta esattezza si dice: il bene e il male sono la stessa cosa, visti soltanto da diverse parti, ossia il male considerato in sé, cioè nella radice della sua identità, è il bene, cosí come per contro il bene, considerato nella sua divisione, o nella sua non-identità, è il male. Per questo motivo è anche giustissima la considerazione che, chi non ha in sé elementi né forze per il male, è anche incapace di bene, del che nel nostro tempo abbiamo sufficienti esempi. Le passioni, cui la nostra morale negativa fa la guerra, sono forze, ciascuna delle quali ha una radice comune con la virtú che le corrisponde. L'anima di ogni odio è amore, e nella collera piú accesa si mostra soltanto una calma assalita e irritata nel suo piú intimo centro. In misura adeguata e in equilibrio organico, esse sono la forza stessa della virtú e i suoi immediati strumenti. « Se le passioni sono organi del disonore, dice l'insigne G. G. Hamann, cessano esse perciò di essere armi del maschio valore? Comprendete voi le lettere della ragione piú acutamente che non capisse le lettere della Scrittura quell'allegorico camerlengo della chiesa alessandrina che si castrò per amore del regno dei cieli? — Dei piú grandi malvagi contro se stessi il principe di questo eone fa i suoi prediletti — i suoi (del diavolo) buffoni sono i peggiori nemici della bella natura, la quale ha certo coribanti e galli per custodi, ma spiriti

tern hat ».* Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber missverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müsste den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein dass Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniss entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich

*) Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

forti per veri adoratori ».* Ma coloro la cui filosofia è fatta piú per il gineceo che per l'accademia o la palestra del ginnasio, non possono portare quelle proporzioni dialettiche davanti ad un pubblico che, fraintendendole com'essi, vede in essi la soppressione di ogni differenza tra giusto ed ingiusto, bene e male: ad esso convengono tanto poco, quanto le proposizioni degli antichi dialettici, di Zenone e degli altri eleati, al foro dei begli spiriti sciocchi.

L'eccitamento del volere individuale accade soltanto, perché l'amore trovi nell'uomo un elemento o un'antitesi, in cui possa realizzarsi. In quanto l'individualità nel suo distacco è il principio del male, certo il fondamento eccita il possibile principio del male, ma non il male stesso, né la volontà del male. Però anche quest'eccitamento non accade per libero volere di Dio, il quale nel fondamento non si muove secondo questo o secondo il suo cuore, ma solo secondo le sue proprietà.[93]

Chi dunque affermasse che Dio stesso ha voluto il male, dovrebbe cercare il fondamento di quest'affermazione nell'atto dell'autorivelazione come atto di creazione, cosí come spesso si è creduto che colui che ha voluto il mondo, abbia dovuto volere anche il male. Ma, portando la disordinata nascita del caos verso l'ordine ed esprimendo la sua eterna unità nella natura, Dio agí piuttosto contro le tenebre e contrappose allo sregolato movimento del principio irrazionale il verbo come centro costante ed eterno splendore. La volontà di creare era dunque immediatamente soltanto volontà di far nascere la luce, e con ciò il bene: ma il male non venne preso in considerazione da questo volere come mezzo, e nemmeno, come dice il Leibniz, come *conditio sine qua non* della piú grande possibile perfezione[94] del

---

*) *Trifoglio di lettere ellenistiche*, II, p. 196.

grössten Vollkommenheit der Welt* in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniss. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, dass das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiderung.

Denn diess hiesse ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloss Zeitlichen geopfert werden. Dass die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, dass dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre diess ebensoviel, als dass Gott die Bedingung sei-

*) Tentam. theod. p. 139: « Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur ». — p. 292: « Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti ». — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

mondo.* Esso non fu oggetto di un decreto divino, né, tanto meno, di una concessione. Ma la domanda, perché Dio, avendo necessariamente previsto che il male sarebbe seguíto dalla rivelazione, almeno per concomitanza, non si sia indotto a non rivelarsi affatto, non merita in verità nessuna risposta.

Questo infatti varrebbe quanto dire che, affinché non ci sia nessuna opposizione all'amore, non debba esserci nemmeno l'amore, vale a dire che l'assoluto positivo debba essere sacrificato a ciò che ha un'esistenza solo come antitesi, l'eterno al semplicemente temporale. Che l'auto-rivelazione di Dio debba esser considerata, non come un atto incondizionatamente arbitrario, ma come atto moralmente necessario, nel quale l'amore e il bene hanno superato l'assoluta interiorità, lo abbiamo già chiarito. Cosí dunque, se Dio non si fosse rivelato in vista del male, il male avrebbe trionfato sul bene e sull'amore. Il concetto leibniziano di male come *conditio sine qua non* può soltanto riferirsi al fondamento, nel senso cioè che questo ecciti il volere creaturale (il possibile principio del male) come condizione per la quale soltanto possa realizzarsi il volere del bene. Ora, perché Dio non arresti o non sopprima il volere del fondamento, lo abbiamo anche già mostrato. Sarebbe come se Dio sop-

---

*) *Tentam. theod.* p. 139: « Ex his concludendum est, Deum *antecedenter* velle omne *bonum in se*, velle *consequenter optimum* tamquam *finem;* indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur ». - p. 292: « Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non* - et ideo duntaxat *permitti* ». Questi due passi contengono il nocciolo dell'intera teodicea leibniziana.

ner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit, aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht seyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloss diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, dass, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrütteste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn diess ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht-und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich, auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das

primesse la condizione della sua esistenza, cioé la sua propria personalità. Perché dunque il male non fosse, non dovrebbe essere nemmeno Dio.
Un'altra obbiezione, che però non riguarda soltanto questa concezione, ma ogni metafisica, è questa, che, quantunque Dio non abbia voluto il male, egli continua tuttavia ad agire nel peccatore e gli dà le forze per compiere il male. Questo è da concedere interamente, con la distinzione che gli si connette. Il fondamento originario che tènde all'esistenza continua ad agire anche nel male, come nella malattia continua ad agire la salute, e anche la vita piú corrotta e falsificata, permane e si muove ancora in Dio, in quanto egli è fondamento di esistenza. Ma essa lo sente come un furore distruttore, e viene posta, dall'attrazione del fondamento stesso, in una tensione sempre piú forte contro l'unità, fino al proprio annichilamento nella crisi finale.
Dopo tutto questo, rimane ancora la domanda: finisce il male, e come? Ha la creazione una finalità, e, se l'ha, perché essa non viene raggiunta immediatamente, perché la perfezione non sorge fin dal principio? A questo non si dà altra risposta oltre quella già data: perché Dio è vita, non semplicemente essere. E ogni vita ha un destino, ed è soggetta al patire e al divenire. Anche Dio dunque vi si è volontariamente assoggettato, fin da quando, per divenir personale, divise il mondo tenebroso dal mondo della luce. L'essere si fa sensibile solo nel divenire. Nell'essere per certo non vi è divenire; in questo anzi esso medesimo è posto di nuovo come eternità; ma nella realizzazione attraverso l'antitesi un divenire è necessario. Senza il concetto di un Dio che umanamente soffre, comune a tutti i misteri e le religioni spirituali dei tempi passati, l'intera storia rimane incomprensibile; anche la Scrittura distingue i periodi della creazione e pone come lontano futuro il tempo in cui Dio sarà tutto in tutto, cioé sarà completamente realizzato. Il primo periodo della creazione è, come si

Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muss in seiner Freiheit bleiben, bis dass alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniss zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstossen zu werden. Denn diess ist die Endabsicht der Schöpfung, dass, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniss, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen.* Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualisirung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (missbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewusst in ihm war. Es genoss im Leben noch der Kräfte der äussern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben

---

*) Philosophie und Religion (Tübingen, 1804) S. 73.

è detto prima, la nascita della luce. La luce, o il principio ideale, è, come eterna antitesi del principio tenebroso, il verbo creatore, che scioglie dal non essere la vita nascosta nel profondo, l'innalza dalla potenza all'atto. Sul verbo sorge lo spirito, e lo spirito è il primo essere, che unifica il mondo delle tenebre col mondo della luce, e subordina i due principî alla realizzazione e alla personalità. Tuttavia, contro quest'unità reagisce il fondamento e afferma l'iniziale dualità, ma per una sempre maggiore elevazione e per la separazione finale del bene dal male. Il volere del fondamento deve rimanere nella sua libertà, finchè tutto sia compiuto, tutto si sia realizzato. Se venisse soggiogato prima, rimarrebbe il bene insieme al male, nascosto in lui. Ma il bene deve essere innalzato dalle tenebre all'attualità, per vivere in Dio in maniera imperitura: e il male deve essere separato dal bene, per essere ricacciato eternamente nel non essere. Perché questo è lo scopo della creazione: che ciò che non poteva essere per sé, sia per sé, in quanto dalle tenebre, come da un fondamento indipendente da Dio, viene innalzato all'esistenza. Di qui la necessità della nascita e della morte.[95] Dio abbandona le idee, che erano in lui senza vita indipendente, all'individualità e al non essere, affinché, chiamate da questo alla vita, siano di nuovo in lui come esistenze indipendenti.* Il fondamento opera quindi nella sua libertà la separazione e il giudizio (κρίσις) e con ciò la perfetta attuazione di Dio. Poiché il male, quando è completamente separato dal bene, non è nemmeno piú come male. Esso poteva agire soltanto attraverso il bene (male usato), che era in lui stesso a sua insaputa.[96] Esso godeva ancora nella vita delle forze della natura eterna, con le quali cercava di creare, ed aveva ancora

---

*) *Filosofia e religione* (Tubinga, 1804), p. 73.

aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böse ist nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstossung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniss ans Licht Gebornen schliessen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewusstseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muss herrschen, bis dass er alle seine Feinde unter seine Füsse lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muss sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf dass Gott sey Alles in Allem. Denn

una mediata partecipazione alla bontà di Dio. Ma nella morte è separato da ogni bene, e ritorna a rimanere come appetito, come eterna fame e sete di realtà, ma senza poter uscire dalla potenzialità. Perciò il suo stato è uno stato di non essere, uno stato di costante consumazione dell'attività, o di ciò che in esso tende ad essere attivo. Perciò, a realizzare l'idea di una finale, completa perfezione non occorre affatto una reintegrazione del male nel bene (della riparazione di tutte le cose); poiché il male è male soltanto, in quanto si innalza sopra la potenzialità; ma, ridotto al non essere, o allo stato di potenza, è ciò che doveva sempre essere, la base, ciò che è soggetto, e come tale non è piú in contrasto con la santità né con l'amore di Dio.
Il termine della rivelazione è perciò il distaccarsi del male dal bene, la chiarificazione di quello come completa irrealtà. Per contro, il bene elevato dal fondamento, viene legato in eterna unità col bene originario: ciò che dalle tenebre è stato generato nella luce si collega al principio ideale come le membra si collegano al loro corpo; e in quel corpo il principio ideale è perfettamente realizzato, sicché ora è un essere pienamente personale. Finché durava l'iniziale dualità, il verbo creatore dominava nel fondamento, e questo periodo della creazione attraversa tutti gli altri fino alla fine. Ma quando la dualità è annullata mediante la separazione, il verbo ossia il principio ideale subordina allo spirito sé, e il principio reale divenuto tutt'uno con lui; e lo spirito, come coscienza divina, vive ugualmente nei due principî; come la Scrittura dice di Cristo: Egli deve regnare finché abbia posto sotto i suoi piedi tutti i suoi nemici. L'ultimo nemico che vien soppresso è la morte (perché la morte era necessaria solo alla separazione, il bene deve morire per separarsi dal male, e il male deve morire per separarsi dal bene). Ma quando tutto sarà stato sottomesso a lui, allora anche il figlio stesso si sarà sottomesso a colui che tutto gli ha sottomesso, affinchè Dio sia tutto in tutto. Giacché nemmeno lo

auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniss, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunfsystem gerathen muss, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muss v o r allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr U n g r u n d ? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute I n d i f f e r e n z beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, dass diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie *implicite* in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das

spirito è l'essere piú alto; esso è soltanto lo spirito, ossia l'afflato dell'amore. Ma l'amore è il piú alto. Esso è ciò che era prima che fosse il fondamento e prima che fosse l'esistente (come separati) ma non era ancora come amore, bensí — come dobbiamo designarlo?
Arriviamo qui finalmente al punto piú alto di tutta la ricerca. Già da lungo tempo udivamo la domanda: a che dunque deve servire quella prima distinzione, tra l'essere in quanto è fondamento, e l'essere in quanto esiste? Giacché, o non c'è un punto in comune tra i due: e allora ci dobbiamo pronunciare *a favore* del dualismo assoluto. Oppure c'è un punto comune: e allora tutt'e due, in ultima analisi, coincidono. Abbiamo allora un solo essere per tutte le antitesi, una identità assoluta di luce e di tenebre, di bene e di male: abbiamo tutte le assurde conseguenze, cui deve pervenire ogni sistema razionale, e che anche per questo sistema sono state già da lungo tempo constatate.[97]
Ciò che noi ammettiamo, circa il primo punto, lo abbiamo già spiegato: deve darsi un essere *prima* di ogni fondamento e prima di ogni esistente, quindi in genere prima di ogni dualità: come potremmo chiamarlo altrimenti che fondamento originario o anzi *non-fondamento*? Giacché esso precede tutte le antitesi, queste non possono essere in esso distinguibili, e nemmeno essere presenti in qualche modo. Esso non può dunque essere indicato come identità, può soltanto venir indicato come assoluta *indifferenza* di entrambi. I piú, quando giungono a quel punto della meditazione in cui devono riconoscere lo sparire di tutte le antitesi, dimenticano che ormai esse sono realmente scomparse, e le predicano di nuovo come tali nell'indifferenza, sebbene essa si fosse presentata a loro appunto col completo cessare di esse. L'indifferenza non è un prodotto dell'antitesi, né gli opposti sono contenuti in essa *implicite*, ma essa è un essere proprio, separato da tutte le antitesi, nel quale tutte le antitesi si infrangono, che non è altro appunto che il non essere delle medesime, e

darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne dass es desswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben sie weder gut noch bös — (denn dass die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniss und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, dass sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch diess verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müssten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, dass dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, dass die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloss logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte

che perciò quindi non ha altro predicato che l'esser priva di predicati, senza per questo essere un nulla o una non-cosa. O dunque essi pongono realmente, nel non-fondamento che precede ogni fondamento, l'indifferenza, e allora essi non hanno né bene né male — (giacché per intanto lasciamo da parte il fatto che il rilevare l'antitesi di bene e di male, da questo punto di vista, è inammissibile) — e non possono predicare di esso né l'uno né l'altro, né tutt'e due insieme. Oppure essi pongono bene e male: e allora essi pongono anche la dualità, e allora non hanno già piú il non-fondamento o l'indifferenza. Per chiarire l'ultimo punto sia detto quanto segue. Il reale e l'ideale, le tenebre e la luce, o come altrimenti vogliamo indicare i due principî, non possono mai venir predicati del non-fondamento *come opposti*. Ma questo non impedisce che essi vengano predicati di esso come non-opposti, cioè nella disgiunzione e ciascuno *per sé*, con il che viene posta la dualità [98] (la reale dupplicità dei principî). Nel non-fondamento stesso non vi è nulla, che lo impedisca. Giacché, appunto perché si comporta verso ambedue come totale indifferenza, esso è indifferente ad entrambi. Se fosse l'assoluta identità di entrambi, esso potrebbe essere soltanto tutt'e due *insieme*, cioè ambedue dovrebbero esser predicati di lui come *opposti*, e per ciò stesso sarebbero di nuovo uno. Immediatamente dal né-né, ossia dall'indifferenza scaturisce dunque la dualità (che è qualcosa di completamente diverso dall'antitesi, anche se noi finora, non essendo ancora giunti a questo punto della ricerca, dovevamo usare i due termini come equivalenti), e *senza* indifferenza, cioè *senza* un non-fondamento, non ci sarebbe una duplicità di principî. Invece quindi di togliere di nuovo la distinzione, come si è creduto, l'indifferenza la pone anzi e la conferma. Cosí la distinzione tra il fondamento e l'esistente, ben lungi dall'esser stata una distinzione puramente logica, o soltanto usata come espediente e tale da ritrovarsi alla fine artificiosa, appare anzi come una distinzione

sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht dass er beide *zugleich*, sondern dass er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) diess ist das Geheimniss der Liebe, dass sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.* Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewusstseyn erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniss beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als *Caput mortuum* seines Lebensprocesses

---

*) Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I, Heft 1. Aphor. 162, 163.

molto reale, e tale che soltanto dal piú elevato punto di vista ha potuto essere ben convalidata e pienamente intesa.

Dopo questa discussione dialettica, possiamo dunque spiegarci molto determinatamente nel modo che segue. L'essenza del fondamento, come quella dell'esistente, può essere solo *anteriore* a ogni fondamento, quindi solo l'assoluto schiettamente considerato, il non-fondamento. Ma essa non può esser tale (come si è dimostrato) altrimenti che distinguendosi in due principî ugualmente eterni, non essendo ambedue *insieme*, ma essendo in ognuno *alla stessa maniera*, cioé in ognuno come totalità, come un essere proprio. Ma il non-fondamento si divide nei due principî parimenti eterni, soltanto perché questi, che non potevano essere insieme o come uno, in lui come non-fondamento, divengano uno attraverso l'amore, cioé esso si divide soltanto perché sorgano la vita e l'amore e l'esistenza personale. Giacché l'amore non è, né nell'indifferenza, né là dove gli opposti sono legati, perché hanno bisogno del legame per giungere all'essere ma, (per ripetere un'espressione già usata) questo è il segreto dell'amore che esso lega tali, di cui ciascuno poteva essere per sé e tuttavia non è, e non può essere senza l'altro.* Perciò, non appena nel non-fondamento sorge la dualità, sorge anche l'amore, che lega l'esistente (l'ideale) col fondamento dell'esistenza. Ma il fondamento rimane libero e indipendente dal verbo, fino alla completa, finale separazione. Allora si dissolve, come nell'uomo, quando assurge a chiarezza e si pone come essere permanente, si scioglie il desiderio iniziale, perché tutto il vero e il bene che era in esso si è innalzato a chiara coscienza, e tutto il resto, il falso e l'impuro, è chiuso per l'eternità nelle tenebre, per rimanere indietro come fondamento eternamente oscuro di individualità, come *caput mortuum* del suo

---

*) *Aforismi sulla filosofia della natura*, in *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, Bd. I, Heft I, Aphor. 162, 163 (S. W., I, 7, pag. 174).

und als Potenz zürückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist. Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sey in diesem System Ein Princip für alles, es sey ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch diess nicht zu vergessen: dass das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, dass es in dem einen b l o s s Grund zur Existenz, in dem andern bloss Wesen (und darum nur ideal ist); ferner dass nur Gott als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern ist, dass und inwiefern beide seiner Persönlichkeit u n t e r w o r f e n sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn

processo di vita e come potenza che non può mai riuscire all'atto. Allora tutto viene sottomesso allo spirito; nello spirito l'esistente è uno col fondamento dell'esistenza: in lui sono realmente tutt'e due insieme, ossia esso è l'assoluta identità di ambedue. Ma al di sopra dello spirito sta il non-fondamento iniziale, che non è piú indifferenza (equivalenza), e tuttavia non è identità dei due principî, ma l'unità comune, uguale verso ogni cosa e tuttavia non compresa da alcuna, la carità libera da tutto e che agisce in tutto, in una parola l'amore, che è tutto in tutto.

Chi dunque, (come prima) volesse dire: che in questo sistema c'è un solo principio per tutto, che vi è una sola e medesima essenza, che domina nel tenebroso fondamento della natura e nell'eterna luce, una e medesima essenza che produce la durezza e la frammentarietà delle cose, cosí come l'unità e la dolcezza, la medesima che col volere dell'amore domina nel bene e col volere dell'ira domina nel male, questi, sebbene tutto quanto s'è detto sia esatto, non dovrebbe tuttavia dimenticare questo: che quell'una essenza nelle sue maniere di agire si divide realmente in due esseri, che in una è *semplice* fondamento che tende all'esistenza, nell'altro semplice essere (e perciò soltanto ideale); e inoltre che soltanto Dio come spirito è l'assoluta identità dei due principî, ma soltanto perché e in quanto ambedue sono *sottomessi* alla sua personalità. Ma chi poi, nel punto piú alto di questa concezione, trovasse una assoluta identità di bene e di male, mostrerebbe la sua completa ignoranza, giacché male e bene non sono affatto originariamente opposti, tanto meno poi rappresentano una dualità. C'è dualità dove si contrappongono realmente due esseri. Ma il male non è un essere, bensí un non essere, che si fa realtà soltanto nell'opposizione, non in sé. E l'assoluta identità, lo spirito dell'amore, è prima del male, appunto perché questo può apparire solo in opposizione ad esso. Per questo il male non può essere com-

kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausge-
stossen ist.*
Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute
schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden,
dieses System Pantheismus nenne wollte, dem möchte
auch dieses vergönnt seyn.** Wir lassen gern jedem
seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich
zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt
es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus blossen Allgemein-
begriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimm-
tes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt ge-
mein haben kann und daher auch schon mit allen ver-
wechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt
seine eigenthümlichen Bestimmungen hat — die Eitel-
keit einer solchen Polemik haben wir schon im Ein-
gange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es ge-
schwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der
Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns
damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu un-
wahr heissen könnte. Denn wir haben genugsam ge-
zeigt, dass alle Naturwesen ein blosses Seyn im Grunde,
oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande
gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, dass sie also

*) Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fordern, dass der
Gegensatz von Gut und Bös gleich in den ersten Principien er-
klärt werde. So reden muss freilich, wer Gut und Bös für eine
wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste
System hält.

**) Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch ein-
stimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2,
S. 242 äussert, dass der unmännliche pantheistische Schwindel
in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die
ästhetische Träumerei und Einbildung dazusetzt, und inwie-
fern wir zugleich die Meinung von der ausschliessenden Ver-
nunftmässigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rech-
nen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches
System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele,
denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand ver-
sagt hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr
leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu er-
regen. Beruhigen kann wenigstens das Bewusstseyn, ihn nie

preso dall'identità assoluta, ma è eternamente escluso e respinto da essa.*

Infine,[99] se qualcuno, per il fatto che in rapporto all'assoluto considerato schiettamente, ogni antitesi scompare, volesse chiamare questo sistema panteismo, questo gli si potrebbe anche concedere.** Volentieri lasciamo a ciascuno la sua maniera di rendersi comprensibile il tempo e ciò che vi è in esso. Il nome non fa nulla: quello che importa è la cosa. La vanità di una polemica derivata da semplici concetti generici intorno a certi sistemi filosofici, contro un sistema determinato, che può ben avere con essi parecchi punti in comune, e che perciò è anche stato scambiato con quelli, ma che su ogni singolo punto ha le sue caratteristiche determinazioni — la vanità di una tale polemica, noi l'abbiamo accennata già nell'introduzione a questo trattato. Si fa presto a dire che un sistema insegna l'immanenza delle cose in Dio; e tuttavia con questo non si sarebbe detto nulla in rapporto a noi, per esempio, sebbene a rigore la cosa non si possa dire falsa. Giacché noi abbiamo mostrato abbastanza, che tutti gli esseri naturali esistono semplicemente nel fondamento, ossia nell'iniziale desiderio non ancora pervenuto a unità con l'intel-

---

*) Di qui appare come sia strano pretendere che il contrasto di bene e di male sia chiarito già nei primi principî. Certo cosí deve parlare chi considera bene e male come una reale dualità, e ritiene che quello del dualismo sia il sistema piú perfetto.

**) Nessuno piú dell'autore può condividere il desiderio espresso dal sig. Fed. Schlegel nelle *Heidelb. Jahrb.*, H. 2, P. 252, che la femminea mania panteistica possa cessare in Germania, specialmente perché il sig. S. vi unisce l'immaginazione e la fantasticheria estetica, e in quanto noi possiamo includere in quella mania, l'opinione dell'esclusiva razionalità dello spinozismo. Certo è molto facile in Germania, dove un sistema filosofico diviene oggetto di industria letteraria, e tanti, cui la natura ha negato l'intelligenza persino delle cose piú usuali, si credono chiamati a filosofare, suscitare un'opinione falsa, e anche una mania. Almeno ci può confortare la coscienza di non averla mai personalmente favorita né di averla mai personalmente sostenuta col nostro appoggio, ma di poter dire con Erasmo

in Bezug auf Gott bloss peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird. Wer nun alle diese

---

persönlich begünstigt oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: « semper solus esse volui nihilique pejus odi quam juratos et factiosos ». Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äussere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Missdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterliess es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er suche andere Quellen. Vielleicht aber, dass, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wozu die ersten gewiss weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

letto, e che essi quindi, in rapporto a Dio, sono semplici esseri periferici. Solo l'uomo è in Dio, e, appunto per questo suo essere in Dio, suscettibile di libertà. Egli solo è un essere centrale e deve perciò anche rimanere nel centro. In lui sono create tutte le cose, [100] cosí come Dio soltanto attraverso l'uomo accoglie anche la natura e si lega con essa. La natura è il primo o l'antico Testamento, perché le cose sono ancora fuori del centro e perciò sotto la legge. L'uomo è il principio del nuovo patto, per il quale facendosi mediatore, poiché egli stesso si lega con Dio, Dio (dopo l'ultima separazione) accoglie anche la natura e la fa *se stesso*. L'uomo è dunque il liberatore della natura, e verso di lui tendono tutte le sue forme. Il verbo, che si compie nell'uomo, è nella natura come un oscuro, profetico verbo (non ancora completamente espresso). Di qui i presagi, che in essa non hanno interpretazione, e che solo attraverso l'uomo vengono chiariti. D'onde la generale finalità delle cause, che anch'essa diviene comprensibile solo da questo punto di vista. Ora, chi lascia da parte o tra-

---

(per quanto in altro si possa avere molto poco di comune con lui): *semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos*. L'autore non ha mai voluto, attraverso la fondazione di una setta, privare gli altri e tanto meno se stesso della libertà della ricerca della quale sempre si è dichiarato e sempre si dichiarerà partecipe. Egli conserverà anche in avvenire il procedimento che ha seguíto nel presente trattato, dove, quantunque manchi la forma esterna del dialogo, tutto sorge come in maniera dialogica. Parecchi concetti avrebbero potuto qui esser determinati con maggior acutezza, e presentati con minor negligenza, parecchi avrebbero potuto esser meglio preservati da fraintendimenti. L'autore lo ha fatto, in parte, di proposito. Chi non può o non vuole prendere i suoi pensieri in questa forma da lui, non prenda addirittura nulla da lui, cerchi altre fonti. Ma forse i non sollecitati seguaci e gli avversari dedicheranno a questo trattato la medesima considerazione che già dimostrarono al precedente affine scritto *Filosofia e religione*, ignorandolo completamente, al che i primi furono spinti meno dalle minacciose parole dell'introduzione o dalla maniera di esporre, che dal contenuto stesso.

Mittelbestimmungen auslässt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloss historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eignem Vermögen, hinzustellen, und kann das *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso,* trefflich beobachten. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, dass es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe — die dualistische, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und dass desshalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Bös aufheben müsse; um diess zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordert. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, dass dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, dass sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen

scura tutte queste determinazioni intermedie, trova facile contraddire. La semplice critica storica è veramente una cosa comoda. In essa non si ha bisogno di aggiungere nulla di propria iniziativa, e si può ottimamente osservare il *Caute, per deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*. Con essa però sono inevitabili i presupposti arbitrari e indimostrabili. Cosí, per dimostrare che si dànno solo due maniere di spiegare il male — la maniera dualistica, secondo cui viene assunto un iniziale essere malvagio, non importa con quali determinazioni, sotto o accanto al buono, e la cabalistica, secondo cui il male viene spiegato con l'emanazione e l'allontanamento — e che perciò ogni altro sistema deve sopprimere la distinzione tra il bene e il male; per dimostrare questo, non ci vorrebbe meno dell'intera forza di una filosofia profondamente meditata e sviluppata a fondo. Nel sistema, ogni concetto ha il suo posto determinato, nel quale soltanto vale e che stabilisce il suo significato, come anche i suoi limiti. Ora, chi non procede dall'interno, ma trae dal complesso soltanto i concetti piú comuni, come può rettamente giudicare il fatto? Cosí, noi abbiamo indicato il punto preciso del sistema, in cui il concetto di indifferenza è veramente l'unico possibile in rapporto all'assoluto. Ma se ora esso viene preso in senso generico, il tutto ne viene svisato, e allora ne segue anche, che questo sistema sopprime la personalità dell'essere supremo. Noi finora abbiamo taciuto a questo rimprovero, udito di frequente, come a parecchi altri, ma crediamo di aver stabilito in questo trattato il primo chiaro concetto della personalità. Certo nel non-fondamento o nell'indifferenza non vi è la personalità; ma forse che il punto iniziale è il tutto? Ora noi esigiamo che coloro i quali ci hanno fatto questo rimprovero cosí leggermente, ci presentino, essi, su questo concetto, e secondo le loro concezioni, qualcosa di anche solo lontanamente intelligibile. Piuttosto noi crediamo che essi finiscano per presentare la personalità di

angeben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemässen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, dass sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meinung, dass eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muss, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.* Ebenso sind wir überzeugt, dass, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey.** Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übertragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wonach es nur zwei Systeme und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, dass alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniss und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt

---

*) Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76.

**) Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

Dio come incomprensibile e non intelligibile in alcuna maniera, nel che fanno benissimo, dacché tengono per conformi a ragione solamente quei sistemi nei quali nessuna personalità è possibile, il che presumibilmente costituisce il motivo per cui li attribuiscono a chiunque non disprezza la scienza e la ragione. Noi invece crediamo che appunto dei piú profondi concetti debba esser possibile una chiara veduta razionale, giacché solo in questo modo essi ci appartengono realmente, possono esser accolti in noi stessi ed avere un fondamento eterno. Anzi, noi andiamo piú oltre, e consideriamo, con Lessing, come assolutamente necessaria l'elaborazione della verità rivelata in verità razionali, se il genere umano deve trarne aiuto.* Cosí pure [101] siamo persuasi che la ragione sia perfettamente capace di mettere in luce ogni possibile errore (negli argomenti propriamente spirituali) e che si debba evitare di giudicare i sistemi filosofici con l'atteggiamento con cui si conducono i giudizi sugli eretici.** Il trasportare un assoluto dualismo di bene e di male nella storia, per cui in tutte le manifestazioni e le opere dello spirito umano dominerebbero o l'uno o l'altro principio, e secondo cui si danno soltanto due sistemi e due religioni, una assolutamente buona, e una assolutamente cattiva; inoltre, l'opinione che tutto sia cominciato dal puro e dallo schietto, e che tutti gli sviluppi successivi (che tuttavia erano necessari, per rivelare perfettamente l'unità stessa) siano stati soltanto corruzione e falsificazione; questa concezione nel suo insieme serve certamente nella critica come una potente spada di Alessandro, per tagliare completamente il nodo gordiano senza fatica, ma introduce nella storia un punto di vista assolutamente illiberale e profondamente limitato. Ci fu un tempo che precedeva quella

---

*) *Educazione del genere umano*, § 76.

**) Specialmente se, d'altra parte, si vuol parlare qui solo di *vedute*, mentre si dovrebbe parlare di verità che sole rendono beati.

ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eignem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heidentum * ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewusstseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heissen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so dass wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indess fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Ausserordentliches zu stossen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, dass jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein grosser Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, dass das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniss seyn muss. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloss potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Diess kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, dass sie allein es seyn werden, die jenes öfter, als

*) Il testo porta *Heiligthum*: ma cfr. la nota al punto corrispondente nel testo italiano [N. d. Tr.].

separazione, ci fu una concezione del mondo e una religione che, quantunque si contrapponessero all'assoluta, scaturirono tuttavia dal proprio fondo, e non furono una falsicazione di quella. Il paganesimo,[102] storicamente preso, è tanto originario quanto il cristianesimo, e, sebbene soltanto fondamento e base di qualcosa di piú elevato, non è derivato da altro.
Queste considerazioni ci riportano al nostro punto iniziale. Un sistema che contraddice ai piú sacri sentimenti, all'anima e alla coscienza morale,[103] non può mai, almeno per questo aspetto, chiamarsi un sistema della ragione, ma soltanto della non-ragione. Per contro un sistema nel quale la ragione si sia realmente riconosciuta, dovrebbe unificare tutte le esigenze dello spirito con quelle del cuore, quelle del sentimento morale con quelle del piú rigoroso intelletto. La polemica contro la ragione e la scienza permette invero una certa distinta genericità, sfugge i concetti precisi, cosicché noi possiamo piú facilmente indovinare la loro intenzione che non il loro senso determinato. Frattanto temiamo, se mai arrivassimo a scoprirlo, di imbatterci in qualcosa che non è affatto straordinario. Per quanto noi collochiamo in alto la ragione, non crediamo però, ad esempio, che qualcuno per pura ragione sia virtuoso, o eroe, o comunque un grand'uomo; anzi non crediamo neppure, secondo la nota frase, che per suo mezzo si continui la specie umana. Solo nella personalità è la vita: e ogni personalità riposa su un fondamento oscuro, che deve quindi essere anche il fondamento della conoscenza. Ma solo l'intelletto è quello che trae fuori ciò che è nascosto e contenuto solo potenzialmente nel fondamento, e lo innalza all'atto. Questo può accadere solo attraverso la separazione, cioè attraverso la scienza e la dialettica; e siamo convinti che esse sole saranno quelle che stabiliranno saldamente e porteranno ad

wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniss auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen, so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntniss handelt, die Selbstheit, die es bloss bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnistrieb die grösste Analogie mit dem Zeugungstrieb hat,* so gibt es auch in der Erkenntniss etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äussert sich auf eine bestimmte Weise; und so gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äussert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade diess ist der höchste Triumph der

*) Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

eterna conoscenza quel sistema che è stato presente piú spesso che noi pensiamo, ma è sempre di nuovo dileguato, che è presente a noi tutti, e che da nessuno ancora è stato pienamente compreso. Come noi nella vita ci fidiamo particolarmente di un forte intelletto, e troviamo che manca ogni vera delicatezza di sentimento specialmente in coloro che ostentano sempre davanti a noi il loro sentire, cosí, quando si tratta di verità e di conoscenza, quell'individualità che l'ha spinta soltanto fino al sentimento, non può conquistare nessuna fiducia. Il sentimento è una cosa magnifica, quando rimane nel fondo; ma non quando viene alla luce, vuol farsi essere e dominare. Se, secondo la bella concezione di Francesco Baader, l'impulso alla conoscenza ha grandissima analogia con l'impulso alla generazione,* c'è anche nella conoscenza qualcosa di analogo al riserbo e alla verecondia, e per contro si dà anche un'impudicizia e un'inverecondia, una specie di libidine da fauni, che va libando ogni cosa, senza serietà e senza amore, di configurare o produrre qualcosa: [104] il vincolo della nostra personalità è lo spirito, e se soltanto l'attivo legame dei due principî può divenire creativo e produttivo, l'entusiasmo in senso proprio è il principio efficace di ogni arte produttiva o figurativa, e di ogni scienza. Ogni entusiasmo si manifesta in una maniera determinata: e cosí ve ne è anche uno che si estrinseca attraverso il genio dialettico, che è un entusiasmo propriamente scientifico. Si dà quindi anche una filosofia dialettica che, come scienza determinata, è distinta per esempio dalla poesia e dalla religione, ed è qualcosa che sta interamente a sé, non è tutt'uno con tutte le possibili forme della serie, come sostengono coloro che ora, in molti scritti, si sono affaticati a mescolare tutto insieme.[105] Si dice che la riflessione sia nemica dell'idea:

---

*) Si veda la trattazione di questo punto nei *Jahrbücher für Medicin*, Bd. III, 1 Heft, § 113.

Wahrheit, dass sie aus der äussersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das *Primum Passivum* in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniss, sondern die Indifferenz; das Mass und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist. Wenn der Philosophie das dialektische Princip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, dass sie in sich selbst weder Mass noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als dass sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntniss der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die grösste Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, dass die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sey. Dennoch glauben wir, dass die Wahrheit uns näher liege, und dass wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloss historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit

ma appunto questo è il piú alto trionfo della verità, che essa esce vittoriosa anche dall'estrema separazione e divisione. La ragione è nell'uomo ciò che è secondo i misteri il *Primum passivum* in Dio, ossia la saggezza iniziale, in cui tutte le cose sono insieme eppur separate, unite e tuttavia libere ciascuna alla sua maniera. Essa non è attività, come lo spirito, non assoluta identità dei due principî della conoscenza, ma l'indifferenza; la misura e come il luogo universale della verità, la sede tranquilla in cui si contiene l'originaria saggezza, secondo la quale, come guardando al suo modello, l'intelletto deve raffigurare. La filosofia ha il suo nome, da un lato dall'amore, che è il principio che mette entusiasmo in ogni cosa, dall'altro da questa saggezza originaria, che è il suo termine proprio.
Quando si sottrae alla filosofia il principio dialettico, cioè l'intelletto che separa ma, appunto perciò, ordina e configura organicamente, e le si toglie con ciò il modello, secondo cui si deve guidare, sì che in se stessa non ha piú né misura né regola: allora non le rimane altro che cercare di orientarsi storicamente e prendere per fonte e per norma la *tradizione,* alla quale si è già rinviato per l'addietro di fronte a uguali risultati. Allora è il tempo di cercare anche per la filosofia una norma e un fondamento storico, cosí come tra noi si pensava di fondare la poesia attraverso la conoscenza delle creazioni poetiche di tutte le nazioni. Noi teniamo nella massima considerazione il senso profondo delle indagini storiche, e crediamo di aver mostrato che non è nostra la *quasi* generale opinione secondo cui l'uomo si sarebbe innalzato solo gradatamente dall'ottusità dell'istinto animale alla ragione. Tuttavia crediamo che la verità stia molto piú vicina a noi, e che, dei problemi che sono diventati vivi nel nostro tempo, dobbiamo cercare la soluzione in noi stessi e sul nostro proprio terreno, prima di andare verso cosí lontane sorgenti. Finisce il tempo della semplice fede storica, quando è data la possibilità della conoscenza immediata. Noi ab-

unmittelbarer Erkenntniss gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniss jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das ausser und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

biamo una rivelazione più antica di qualsiasi rivelazione scritta, la natura. Questa contiene simboli che ancora nessun uomo ha interpretato, mentre quelli della rivelazione scritta hanno avuto da gran tempo il loro adempimento e la loro interpretazione. Se la comprensione di quella rivelazione non scritta fosse dischiusa, l'unico vero sistema della religione e della scienza apparirebbe, non già nel misero, raccogliticcio stato di alcuni concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e insieme della natura. Tempo non è di svegliare ancora vecchie antitesi, ma di cercare ciò che sta al di fuori e al di sopra di tutte le antitesi.[106].
Al presente trattato ne seguirà una serie, in cui sarà gradatamente esposta tutta la parte ideale della filosofia.

NOTE

1) Il trattato si apre con una lunga parte introduttiva in cui lo Sch. provvede a sgombrare il terreno da due preconcetti, particolarmente pericolosi al suo assunto. L'uno, che l'idea di libertà non si possa includere in una rappresentazione sistematica dell'universo, l'altro, piú specifico, che la libertà sia incompatibile con una veduta panteistica. Teniamo presente che la costruzione del *sistema* è sempre stato l'assunto della filosofia schellinghiana, dalla prima all'ultima pagina, e che su questa possibilità, come pure sulla validità metafisica di un sistema giustamente formulato, egli non ha mai avuto il minimo dubbio. Sistema giustamente formulato è poi per lui quello che non si preoccupa soltanto di avere una coerenza interna, ma che corrisponde alla realtà. Citiamo a questo proposito le chiare parole con cui si aprono le *Stuttgarter Privatvorlesungen*, del 1810: « Fino a che punto è possibile in genere un sistema? Risposta: c'è stato un sistema molto tempo prima che l'uomo abbia pensato di farne uno — il sistema del mondo. Trovare questo, dunque, è il vero compito. Il vero sistema non può essere inventato, può essere solo trovato, come già presente in sé, cioè nell'intelletto divino. La maggior parte dei sistemi filosofici è opera semplicemente dell'autore — bene o male escogitata — in sé connessa press'a poco come i nostri romanzi storici (per esempio il leibniziano). Voler sostenere un sistema in questo senso come l'unico possibile, è sommamente illiberale, — sistema di scuola —. Io assicuro che non ho voluto portare a questo alcun contributo » (S. W., I, 7, 421). Naturalmente questa fede nella validità metafisica del sistema presuppone la riconosciuta possibilità di una corrispondenza tra il conoscere e l'essere. Questa, nel pensiero schellinghiano, è fondata, in linea metafisica, sul concetto centrale dello spirito umano come aprirsi della natura a coscienza. Piú specificamente, è riconosciuta qua e là tutte le volte che lo Sch. considera, quasi sempre di passaggio, il rapporto tra il conoscere e l'essere. Già in uno dei due primi scritti giovanili notevoli (S. W., I, 2, pp. 42-45) prendendo in esame il giudizio di finalità, dopo aver considerato che, da una parte esso è opera della mente, dall'altra però viene sempre riferito a un reale fuori della mente, addita la sola possibile soluzione dell'antitesi nel riconoscimento che un medesimo spirito costituisca la nostra mente e le cose. Come sulla corrispondenza tra il pensiero e l'essere, cosí pure lo Sch. non ha esitazioni su quella che è la forma nella quale la mente umana si adegua all'essere e la comprende. Questa forma è quella della ragione, la cui legge è l'unità. Tanto vale pensare razionalmente, come ridurre ad unità. Ecco perché è per lui possibile un *sistema* dell'essere.

2) Insomma, come spiegherà meglio piú avanti, il sistema è in-

conciliabile con l'idea di libertà soltanto se si lavora su concetti astratti, quali quelli di finito, infinito, ecc. Ma la realtà non è fatta di concetti astratti; la realtà, e questo sarà il punto centrale della sua concezione, è vita. Lo spirito, l'essere umano che è vita, sussiste in un tutto che è vivente anch'esso. Una Vita universale è il simile nel quale la coscienza si riconosce. E studiando la vita e le sue condizioni si arriva a giustificare l'individualità e la libertà che non può trovar posto nello sviluppo dell'astratto concetto di infinito o assoluto. Dio non è, astrattamente, l'assoluto. Dio è il vivente divenire di se stesso, Dio si fa Dio, e questa è la sua vita. Si fa Dio, cioè Amore. Onde, le condizioni della vita sono le condizioni dell'Amore. Come elemento necessario affinché l'Amore si realizzi, trova posto l'individualità dotata di libertà.

3) Se un aspetto del pensiero schellinghiano è il suo insistente richiamo alla necessità che tutto l'essere confluisca nell'unità, un altro correlativo e non meno essenziale aspetto, è la preoccupazione di salvare entro quest'unità l'individualità. Già nel 1795 additava come compito fondamentale della filosofia, accanto alla riduzione dell'essere all'Assoluto uno, la ricerca del modo come da questo Assoluto si enuclea il finito. Che questo finito si debba caratterizzare come individualità libera, lo comprenderà piú tardi, e il comprenderlo segnerà l'inizio del suo uscire dall'idealismo, prendendo la via che, attraverso l'articolo *Filosofia e religione*, deve portarlo alle presenti *Ricerche* e poi ancora piú oltre.

4) Come di una sua possibilità di venir incluso nel sistema, cosí lo Sch. ancora si preoccupa, a questo punto della sua evoluzione mentale, che l'idea di libertà sia compatibile col principio panteistico. Giacché, per quanto egli metta in guardia contro l'uso dei nomi presi in una accezione generica, tuttavia è certo che è disposto a considerare la propria veduta come panteistica, se per panteismo si intende, come dirà in una delle ultime pagine, l'inclusione di tutte le cose in Dio. Ancora per poco, ché, tra pochi anni, iniziando la cosiddetta filosofia positiva, si deciderà a fare del finito un esistente separato da Dio. Ma per ora egli vuol salvarlo come principio di libertà pur non rinunciando all'idea unitaria, e si va librando in una posizione irriducibilmente equivoca, da un lato facendo del divenire del reale il processo attuante la Persona divina, dall'altro facendo elementi costitutivi di questa persona gli individui umani, oltre che le cose, nella loro libertà.

5) Dopo piú larghe considerazioni, siamo arrivati al punto in cui lo Sch. adduce l'idea piú stringente a sostegno della sua tesi che la comprensione delle cose in Dio non esclude la loro differenza e la loro singolarità. Sempre, naturalmente, rimanendo in un campo di considerazione generico, prima di impostare la ricerca partendo da una riforma del concetto di Dio, da inten-

vere, ossia come assoluto amore. Dunque, anche prendendo il termine di assoluto o di infinito nel significato morto, tradizionale, lo Sch. richiama a un maggiore rispetto del rigore logico, e a uno studio piú accurato del significato logico della proposizione nella strutturazione dei suoi termini, per notare che anche la proposizione di identità, se non si deve risolvere in una pura tautologia, ammette tra i due termini dei quali enuncia l'identità una differenza: stabilisce cioè che sono identici, ma solo sotto un certo aspetto, due elementi che però sono due, e tra loro diversi. Solo la loro diversità dà un senso al confronto, in capo al quale si riconosce l'aspetto per cui sono identici.

6) Veramente, allo Sch. che cosí spesso cita il Leibniz e che dovrebbe conoscerlo, non dovrebbe esser difficile accorgersi dell'artificiosità delle sue considerazioni. Proprio quest'idea che tra soggetto e predicato ci sia il rapporto che passa tra l'implicito e l'esplicito, idea che egli avanza a sostegno della sua tesi, ne è invece la piú chiara smentita. Quando il Leibniz descriveva il rapporto di identità, che nella sua dottrina è cosí spesso citato e analizzato, lo presentava come una relazione per la quale nel predicato è contenuto il medesimo che già nel soggetto: e citava, come esempio molto chiaro di questo genere di proposizioni, le proposizioni geometriche, ad esempio, il triangolo è un poligono di tre lati, in cui, evidentemente, nel predicato si dice la stessa cosa del soggetto. Certo non includeva tra i rapporti di questo genere quelli che intercorrono tra Dio e il mondo, ma tuttavia li analizzava e ne affermava la realtà in una larga schiera di fatti. Ora qui lo Sch. si procura una base assai vacillante alle sue argomentazioni, fondandole su una tale critica del rapporto di identità. Vero è che il reale fondamento della sua dimostrazione non è questo, solo incidentalmente introdotto e presto trascurato.

7) In verità, se salviamo, contro il parere dello Sch., l'idea che possa sussistere un rapporto di identità, si potrebbe ribattere a questa argomentazione che, su queste basi soltanto, non si dovrebbe avere difficoltà a finire per riconoscere che i due termini non sono due, ma sono in realtà uno solo. Si tratterebbe di rivedere, quando si è giunti alla conclusione, la premessa da cui si è partiti, e di modificarla. Cioè, essendo partiti dal considerare il concetto di Dio da una parte, quello delle cose dall'altra, strada facendo essendosi scoperto che il secondo si risolve nel primo, si concluderebbe con l'identificarli l'uno con l'altro. La maniera con cui lo Sch. evita l'identificazione è abbastanza semplice, ma anche poco soddisfacente. Egli parte dal presupposto tacito che si dia Dio e si diano le cose diverse da Dio, e avendo posto queste basi prosegue affermando che non ci può essere relazione tra Dio e le cose, se le cose sono Dio:

cioè prosegue non facendo altro che ribadire il punto di partenza: dicendo cioè che non possono le cose essere uguali a Dio se sono diverse. Su queste non esaurienti argomentazioni non conviene tuttavia fermarsi troppo, perché non sono esse che costituiscono il fondamento dell'indagine schellinghiana. Esse mirano soltanto a mostrare come la distinzione delle cose da Dio non sia principio inconciliabile con l'idea panteistica in genere. Sarà poi ulteriore compito dello Sch., dimostrare che tale distinzione è necessariamente implicita in quello speciale panteismo che è il suo e che si riserva di svolgere.

8) E in qualcos'altro appunto lo Sch. cercherà di rintracciarla. Cioè, ferma restando l'idea dell'immanenza delle cose in Dio, si cerca, attraverso a quella, di salvarne la libertà. Cosí in questa difesa del panteismo lo Sch. ha difeso insieme anche il suo punto di vista.

9) Ecco dove lo Sch. si fa piú chiaro, superando la prospettiva, molto discutibile, che non si dia rapporto logico di identità che sia di assoluta medesimezza. Qui è detto esplicitamente che il rapporto che si considera parlando di Dio e delle cose non è precisamente quello morto che intercorre tra due concetti confrontati fra loro, ma quello vivo e creativo che lega il principio col conseguente.
Stiamo avvicinandoci al punto di vista centrale che sarà piú tardi enunciato esplicitamente. Quello per cui si stabilisce che Dio va considerato non semplicemente come un concetto, ma come vita, per cui la ricerca delle condizioni dell'esser suo equivale alla ricerca delle condizioni della vita. La vita poi, sarà detto in seguito, è, nella sua piú completa espressione, amore.

10) Ecco dove, diversamente da quanto si può dire sulla sua critica alla proposizione identica, lo Sch. si muove su un terreno non facilmente attaccabile. Ma ha dovuto sostituire, come egli stesso ha riconosciuto poco piú sopra, alla legge dell'identità la legge del principio, seguendo l'idea che « Dio non è il Dio dei morti, ma il Dio dei viventi ».

11) Si tratta di un concetto che non coincide con quello cristiano del rivelarsi di Dio all'uomo: o meglio, di una interpretazione del concetto cristiano di rivelazione non collimante con l'interpretazione tomistica. Siamo in piena ispirazione böhmiana, per cui la natura tutta quanta fino all'uomo è il processo attraverso cui Dio si rivela a se stesso, Dio cioè si fa consapevole di sé. Bisogna distinguere, dirà piú avanti, l'esistenza di Dio dal fondamento della sua esistenza. Bisogna cioè considerare l'esistere di Dio come un farsi esistente. Il punto di partenza è uno stato oscuro e indeterminato, non perché l'essere sia privo di determinazioni, ma perché le sue determinazioni sono ancora inespresse. È una notte foriera di luce, e la chiara luce del giorno che se ne sprigiona, sono tutte le forme che in esso sono contenute. Queste forme lo Sch. le chiamava sette anni prima

col nome platonico di Idee, intendendo per Idea non la semplice rappresentazione concettuale, ma il concetto fattosi principio generatore, anima della cosa. In Dio sono tutte le Idee, prima inconsciamente contenute, ma aspiranti a farsi consapevoli e a dispiegarsi. E poiché Dio è attività generatrice, principio di vita, e le Idee sono altrettanti aspetti dell'esser suo, il dispiegarsi delle Idee in lui equivale allo svolgersi di innumerevoli ragioni seminali, principî di vita generatori di altrettanti esseri. Questi esseri sono la sua rivelazione e sono della stessa natura di Dio, cioè viventi com'esso.

12) Parla, cioè si esprime, si rivela, si dispiega.

13) Dio che pensa è Dio vivente che si dispiega in tutti i suoi aspetti, onde ogni suo pensiero è una cosa viva. La mente umana, invece di queste cose vive, riproduce una passiva immagine dentro di sé: queste immagini non sono le cose per se stanti, cioè le cose che hanno il principio generatore di vita entro di sé: sono solo la rappresentazione di ciò che è per se stante, quindi in sé non sono indipendenti, anzi, non sono nemmeno in sé. Piú precisamente: in quanto sono rappresentazioni, cioè immagini passive, non possono nemmeno contenere dentro di sé ciò che è proprio della cosa cui si riferiscono: l'attività con cui essa si genera: perciò non possono essere per se stanti.

14) O meglio, poiché « fuori di Dio » in senso assoluto non vi è nulla, diremo che ciò che non è libero è un aspetto limitato di Dio. Onde tutta la proposizione va intesa cosí. Poiché Dio è libertà, tutto ciò che è in Dio, ciò che esprime Dio, che è Dio stesso in una sua espressione, deve essere libero; e ciò che non è libero è una limitazione nell'espressione che Dio dà di sé. Nella filosofia positiva si farà sempre piú esplicita e piú stretta l'identificazione di Dio con la libertà. Libertà di non rimaner vincolato a nessuna particolarità, a nessuna forma singola: libertà di svolgersi in ogni e qualsiasi aspetto. Questa è l'essenza dello spirito e nello spirito Dio si rivela. Ma per arrivare a quel punto che è raggiunto, o meglio che doveva esser raggiunto soltanto nell'uomo, la rivelazione procede per gradi, cominciando da quelle forme della natura che sono piú ristrette, in cui dunque la libertà è limitata al massimo, perché si riduce a poter esprimere una sola forma, per esempio, una data cristallizzazione minerale. Andando avanti, troviamo corpi che non si orientano piú verso una forma fissa, sempre la medesima, ma che sono capaci di assumerne diverse, onde la loro maggior libertà, dice lo Sch., si rivela in una capacità di poter anche *non fare*. L'uomo, lo spirito realizzato in cui Dio si rivela, dovrebbe poter fare e non fare tutto, essere il principio interno dell'assoluta libertà in tutta la natura, il vero mago della natura e come tale il suo posto non dovrebbe essere nemmeno in un luogo determinato, ma egli dovrebbe essere presente ovunque. Solo l'uomo in quanto spirito è in Dio e Dio è in lui: tutte le cose

che lo precedono non hanno ancora in sé interamente Dio perché sono limitate, perché non sono interamente libere: onde il loro non essere libere coincide col loro non essere in Dio.

15) Allo Jacobi specialmente si deve la rigorosa identificazione del razionalismo col panteismo, e la ricerca di una via diversa che porti alla concezione della trascendenza divina attraverso il sentimento.

16) L'argomento deterministico dà senz'altro la volontà come mossa da precise e specifiche cause che la orientano in un certo senso, onde la sua libertà rimane esclusa dal momento stesso in cui sorge e si orienta. L'argomento fatalistico prende atto, provvisoriamente, di una volontà che liberamente si decide: ma passando poi a considerare i risultati di questa volontà, non piú in se stessi soltanto, bensí in rapporto alla previsione e alla predeterminazione divina, studia la maniera di mettere in accordo la volontà con la predeterminazione divina, pur conservandola come volontà. In Spinoza, il cui sistema non può contemplare i problemi della predeterminazione nati da una concezione trascendente del divino, non possono trovarsi evidentemente argomenti fatalistici, mentre hanno pieno sviluppo quelli deterministici, caso particolare dell'idea della concatenazione universale delle cose finite.

17) Realismo e idealismo sono le due parti della filosofia che lo Sch. si vanta di aver unificate nella sua dottrina. O, come si esprimerà piú precisamente talvolta, il suo è un idealismo, le cui parti componenti sono il realismo e l'idealismo, lo studio della natura e lo studio dello spirito. Il realismo soltanto, è la considerazione delle cose nella loro morta e fatta espressione staccate e divise l'una dall'altra. L'idealismo solo è lo studio del pensiero. Reale e ideale stanno tra loro in opposizione come due esistenze collaterali, nella tradizione filosofica: il Fichte, anch'esso, non ha superato l'antitesi, ma ha semplicemente lasciato cadere quello che sta fuori del pensiero soggettivo dell'intelletto umano. Lo Sch. ha, talvolta, verso questa forma di idealismo, che egli chiama soggettivo, espressioni ironiche, che richiamano le aspre critiche che si solevano muovere or non è molto a una rinnovata forma di idealismo. « L'uomo che io incontro credeva di uscire di casa per una sua libera decisione: com'è ora possibile che egli al tempo stesso si trovi sulla strada in virtú del mio libero produrre? Oppure: qui c'è un albero, che qualcuno ha piantato cinquant'anni or sono per i posteri: come accade dunque che io proprio ora lo faccia sorgere, cosí come esso è, in virtú dell'intuizione produttiva? ». Queste cose della natura che hanno la loro esistenza, sono appunto quelle in cui si raccolgono i due aspetti dell'essere, cui ha accennato, l'aspetto ideale e l'aspetto reale. Sono cose, inerti e fisse, ma solo se guardate superficialmente. Nella loro essenza sono la vita che le genera, quella vita che è l'Idea platonica fattasi

principio generatore di esseri particolari. L'Idea non si esprime completamente nell'essere particolare, perché ha la sua radice nell'assoluta realtà divina che è infinita: onde, per essere completamente se stessa, cioè per rimanere, come è, nella sua natura, radicata in Dio e anzi Dio stesso, non dovrebbe limitarsi, non dovrebbe esser fissata, come accade nelle formazioni naturali, a generare solo quel determinato individuo, sia pure rinnovandolo attraverso le successive generazioni. Questo fissarsi equivale a un distacco dell'Idea da Dio e dà inizio alla natura. L'intera natura, complesso di forme che si perpetuano nella loro singolarità, è quindi ricompresa in Dio, ma non è tutto Dio: lo studio della natura, il realismo, non basta a se stesso. Esso rinvia, nella sua radice, al principio ideale, a Dio, che nella natura inizia la sua rivelazione, ma rimanendo limitato, e la compie nello spirito umano, che supera tutti i limiti. In questo senso l'idealismo è il fondamento dell'intera filosofia, la quale si snoda nei due aspetti del realismo (filosofia della natura) e dell'idealismo (filosofia dello spirito).

18) Il punto essenziale nel quale lo Sch. vede la sua dottrina differente dallo spinozismo è già stato accennato piú sopra, e consiste nel considerare la sostanza, non come un concetto inerte, ma come attività, come vita, come volere. Onde le cose non sono contenute nella sostanza, come gli elementi componenti una intuizione geometrica sono compresi in essa, ma rientrano nella vita come momenti del suo sviluppo. L'aspetto invece per il quale lo Sch. testimonia ancora una grande simpatia per lo spinozismo, e ritiene di doverlo, non già abbandonare, ma solo vivificare e approfondire, come l'antica statua, è l'idea d'esser tutte le cose aspetti della realtà divina. Ancora per poco. Ché mentre qui compie il piú consapevole e l'ultimo tentativo di fare delle cose a un tempo, e aspetti della vita divina, e esseri liberi, piú tardi la cosa non gli sembrerà piú possibile: e sarà allora completamente — o quasi — messo da parte lo spinozismo anche sotto questo aspetto, e insieme a quello l'idealismo.

19) In che senso la libertà sia l'ultimo atto potenziante dell'intero processo naturale, lo abbiamo già accennato. Bisogna rifarsi a una concezione del principio divino in senso bruniano, come principio generatore di infinite forme in infinita maniera, la cui infinità risiede, oltre che nell'innumerevole quantità delle forme che esprime, nella capacità di non racchiudersi né fissarsi in nessuna, ma di trascorrere da quella a tutte le altre. Questa infinità è appunto quella che coincide con la libertà e che viene conquistata, in misura maggiore che non nelle forme precedenti, negli esseri dotati di sensibilità, in quanto alla sensibilità si accompagna una certa libertà di atteggiarsi variamente in relazione agli stimoli esterni. Tra l'occhio che vede e la fissità del cristallo, c'è questa grande differenza, che l'occhio è suscettibile di causare una infinità di immagini, mentre il cri-

stallo è legato ad una forma sempre uguale. L'intelligenza arriva a cogliere la molteplice varietà delle forme, isolandole però nella loro astratta fissità, e la ragione le scopre nell'unità della loro origine entro l'infinità produttiva. Che questa ultima attività sia veramente l'instaurazione dell'assoluta libertà della natura, è cosa alquanto incerta. La logica della dottrina porterebbe a vedere il superamento di ogni restrizione limitativa in una potenza capace di ogni cosa, sia in se stessa che in tutte le altre formazioni singole della natura. Non basta a questo scopo la ragione che comprende, che coglie in una visione ideale il concetto di una assoluta unità produttrice: occorre questa unità produttrice realmente esistente. Qualcosa di simile era già la potenza creativa del genio artistico, presentata come ultimo termine dello sviluppo dell'Assoluto nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Ma questa potenza rimane pur sempre qualcosa di isolato, dal resto della natura. Occorre invece, perché l'assoluta libertà sia instaurata, un principio che sia capace di sciogliere ogni fissità degli esseri, per rifonderli tutti quanti nella pieghevolezza perenne di un libero principio che incessantemente li possa rinnovare. Tra non molto, lo Sch., conseguente ai suoi principî, collocherà questo principio dell'uomo, non nell'uomo quale è ora, ma quale avrebbe dovuto essere se non si fosse sottratto arbitrariamente alla sua missione: l'uomo mago o l'uomo originario, la cui presenza sarebbe stata in ogni tempo e in ogni cosa. E descriverà con accenti poetici il tendere di tutta la natura verso l'uomo, come verso il suo liberatore, colui che solo la può salvare dalla morte, e la sua collera verso di lui, che col suo rifiuto l'ha ripiombata nella finitudine e nella morte: collera non disgiunta da tenerezza perché l'uomo ha pur sempre in mano il suo destino. — Per ora il suo interesse è tutt'altro, inteso a fissare il carattere dell'uomo nei suoi rapporti con Dio, per rilevarne gli aspetti della libertà e della possibilità del male che vi è connessa.

20) Non dobbiamo prendere questa idea di una risoluzione di tutto l'essere nel volere, isolatamente. Su queste proposizioni che ritornano, per vero piuttosto raramente, nelle opere schellinghiane, si è insistito quando si è voluto trovare nella dottrina dello Schelling un preludio, inconscio, al pensiero dello Schopenhauer. E la derivazione non è al tutto da escludere. Ma una larga riserva va pure fatta, e lo scritto presente piú di ogni altro ne può suggerire i termini. Il volere di cui parla lo Sch., non è volere vuoto, tendenzialità pura e senza scopo. È quella tale notte ricca di ogni luce di cui parlava già da gran tempo, che contiene, ancora inespresse, tutte le determinazioni: tali determinazioni un tempo le chiamava Idee, ora sono divenute il Verbo. Non dunque precisamente il volere puro è l'essere originario, ma la volontà del Verbo di esprimersi. Una ricchezza di determinazioni ideali sarà anche dallo Schopenhauer compresa nella sua Volontà fondamento di ogni essere. Però gli

mancherà l'idea successiva che qui invece lo Sch. svolge, prendendola dalla concezione cristiana: l'idea dell'amore che raccoglie ancora le determinazioni espresse nell'unità. In vista della universale unificazione entro l'amore, il volere si esprime nelle attività particolari come in altrettanti principî chiamati a concorrere all'unificazione. Sicché sarà da chiamarsi *amore* piú propriamente che non *volere*, l'essere originario. Cosí infatti verrà a dire lo Sch. nelle pagine che seguono, e del resto la determinazione dell'essere originario come *volere* egli la presenta qui, non precisamente come sua, ma come il punto piú alto cui la filosofia fino a lui sia pervenuta: punto dal quale egli si riserva di prendere le mosse nel senso che abbiamo detto.

21) Cioè nel considerare le difficoltà che si possono sollevare contro il concetto di libertà, lo Sch. lascerà da parte quelle che possono nascere da sistemi realistici o dogmatici, perché queste sono già state superate dall'idealismo: e si limiterà a risolvere quelle che sono implicite nell'idealismo stesso.

22) La dottrina fichtiana non contempla, dice lo Sch., l'idea di una natura come prodotto di una libertà limitata nella sua espressione, manca del concetto che le fa intendere il generarsi delle cose come tali rispetto all'io, cioè come generate dall'attività che si è ristretta in una sola direzione.

23) Cioè, Kant ha definito nella *Critica della ragion pura* la cosa in sé come ciò che è indipendente dal tempo. Piú tardi, nella *Critica della ragion pratica*, ha posto l'*indipendente dal tempo* e il *libero* come concetti correlativi, e su queste basi ha affermato la libertà come pertinente all'uomo considerato in sé, al di fuori delle sue relazioni fenomeniche: non gli è però venuto in mente, una volta pervenuto a questa identificazione, fuori del tempo = libero, di tornare indietro per applicarla anche all'in sé delle cose, cosí come aveva fatto per la natura intelligibile dell'uomo. Se l'avesse fatto, sarebbe già arrivato a scoprire che l'essenza delle cose è la libertà, cioè sarebbe riuscito a dare una determinazione positiva del noumeno, superando la negatività della sua filosofia teoretica.

24) Kant non vide che l'in sé delle cose è la libertà. L'idealismo lo vide, e tuttavia la sua veduta ancora non è sufficiente, perché la libertà, come si può intendere in quanto costituisce l'in sé delle cose, non è ancora quella che appartiene specificamente all'uomo.

25) Con questo è enunciato il punto in cui lo Sch. intende distaccarsi dall'idealismo, giustamente consapevole di sostenere un concetto che l'idealismo non poteva includere nei suoi schemi, e l'assunto che dovrà essere svolto nel trattato. La libertà, intesa non come l'enuclearsi di un volere particolare, che, nel momento stesso in cui si forma, è già compreso dialetticamente nell'antitesi e in essa risolto, ma come il sorgere di un volere che ha facoltà di orientarsi o meno verso il positivo, di affer-

marlo, come di negarlo. Un tale volere non può sorgere che da una radice separata rispetto al positivo che accetta o che respinge. Andare alla ricerca di questa separata radice, pur non rinunciando alla concezione unitaria, sarà il compito che lo Sch. tenterà di assolvere.

26) Segue qui una sintetica esposizione delle note difficoltà che si sono già storicamente incontrate e rese manifeste ogni volta che si è voluto spiegare il male come *aversio* da Dio, pur non rinunciando al concetto dell'onnipotenza divina, se non proprio a quello dell'immanenza in lui di ogni cosa. È sembrato cioè che, sia nel caso che le cose siano pensate immanenti in Dio, sia nel caso in cui siano create da Dio, non si può ammettere la libertà e quindi la possibilità del male in esse, senza che Dio ne sia considerato l'autore. Di qui, lo Sch. passa a considerare le dottrine che, per sfuggire a queste difficoltà, negano che il male sia qualcosa di positivo, poi, respinta questa teoria, come quella che misconosce la vera essenza del male, e ribadito il concetto che la libertà deve consistere nella facoltà di potersi anche allontanare da Dio, lo Sch. considera la tesi dualistica che può sembrare necessaria a soddisfare quest'esigenza. Di questa tesi, appena prospettata, lo Sch. si sbarazza subito col definirla « il sistema del dilacerarsi e disperare della ragione », e passa ad analizzare i tentativi che si sono fatti per trovare una via attraverso cui si potesse introdurre la libertà e la capacità del male in un momento del processo per cui da Dio deriva l'esistente. Anche questi tentativi sono da considerarsi falliti, perché, o questa derivazione è una semplice emanazione, e allora non ha luogo quella volontà di distacco che è essenziale, almeno potenzialmente, perché si dia libertà: o non si tratta di derivazione, ma di distacco e questo distacco è veramente un atto libero e costituisce il male: e cosí il male è riconosciuto, ma senza che si possa renderne ragione.

27) Questa la posizione dello stesso Schelling alcuni anni prima del presente trattato, posizione documentata, dopo qualche precedente accenno, nell'articolo *Filosofia e religione.*

28) Raccolte, vagliate e discusse le difficoltà finora sorte a giustificare l'origine del male, e dichiaratele insormontabili, rimanendo nei punti di vista dai quali furono espresse, lo Sch. torna ad accennare a quella che costituisce l'unica base partendo dalla quale il problema si può risolvere. Questa base consiste nel riconoscere in Dio il principio della vita che si svolge nella natura. Con questo ha termine la parte introduttiva.

28 b) Fino al 1815, epoca in cui ha termine quella che piú tardi egli chiamerà la filosofia negativa, lo Sch. tiene molto a dimostrare la continuità del proprio pensiero, e perciò cerca spesso di richiamarsi a concetti già precedentemente formulati, per provare che da quelli non si è allontanato e che gli scritti nuovi li riprendono e li confermano. Cosí, in questo inizio del

suo nuovo trattato, egli vorrebbe suggerire l'idea che il concetto centrale su cui egli fonda qui la propria ricerca, quello del divenire di Dio e del fondamento all'esistenza divina, che precede il vero e proprio esistere e lo prepara, è già stato da lui prospettato nell'*Esposizione* del 1800. Ma bisogna riconoscere che, per quanto qualche idea di un fondamento che precede l'esistenza sia già in quel precedente trattato, tuttavia lo spirito informatore dei concetti allora formulati è profondamente diverso dall'attuale.

29) Bisogna badare a non fraintendere questo concetto schellinghiano fino a ravvicinarlo strettamente alla tesi schopenhaueriana. Per quanto egli qui insista sull'idea che un fondamento irrazionale precede sempre l'ordine e la forma della natura, questo non significa affatto per lui che l'irrazionale sia il fondamento ultimo dell'essere. Ha detto poco piú sopra che il fondamento e l'unità razionale divina stanno tra loro in un rapporto circolare e si fondano reciprocamente. La medesima idea è conservata anche qui. Ma per il momento interessa mettere in luce la condizione implicita che precede il dispiegarsi dell'intelletto nella natura, e il fatto che tale condizione implicita sempre precede il dispiegarsi dell'ordine e della regola. Questo rimanersene dentro di sé implicato ed oscuro, invece di aprirsi e dispiegarsi interamente alla luce, sarà il male di cui il fondamento è capace. Naturalmente, perché si dia nel fondamento questa possibilità del male, occorre in esso una facoltà di scelta tra un procedere verso il progressivo dispiegamento della ricchezza che racchiude, e un rifiuto di seguire questa via. Ora, se il fondamento è la base necessaria dell'esistere di Dio, parrebbe anche necessario in esso solo il primo modo di procedere, e non sembrerebbe potersi per nulla ammettere il secondo. A questa possibile obbiezione lo Sch. risponde che essa può aver valore solo per chi pensa Dio come mero concetto, non per chi lo intende come vita: e per vita poi egli intende amore, attività unificante. La vita in quanto amore richiede principî separati da unificare, quindi esige che il fondamento abbia in sé una libertà di opzione che gli conferisce una individualità nei confronti con Dio. Questa esigenza sembra allo Sch. argomento sufficiente per dimostrare che esiste, in quello che è il fondamento dell'esistere divino, una libertà di scelta tra il risolversi e il non risolversi in Dio.

30) Si pensi all'anima del mondo dotata di un intelletto secondo la concezione bruniana e che, essendo dotata di intelletto, produce, svolgendo le forme che in sé racchiude.

31) Il desiderio non può essere pienamente soddisfatto, se non quando ha dispiegato tutte le forze particolari e le ha raccolte nella universale unità. Tuttavia esso, una volta che ha fatto brillare in sé una scintilla di vita, cioè una forma di concentrazione unitaria delle forze che ha separate, un'anima, tende a

racchiudersi nel circolo che ha formato. Vale a dire, quando il desiderio ha realizzato una forma, tende a conservarsi in quella, per rimanere appunto principio generatore di quella. Perché poi voglia limitarsi ad essere principio di un'anima particolare, invece di proseguire fino al completo dispiegamento delle forze e al suo raccoglimento nella universale unità, lo Sch. lo spiega con una ragione estrinseca, poco piú oltre. Perché la « resistenza del desiderio » è « necessaria ad una perfetta nascita ». La nascita è quella dell'universale dispiegamento delle forze nella totale unificazione. E perché questo dispiegamento avvenga è appunto necessario che in ogni punto della natura se ne realizzi una parte, cioè appunto, che il desiderio si frammenti in tante direttive particolari, e in ciascuna cerchi di fissarsi.

32) L'intelletto originario, cioè quello che urge nel fondo del desiderio, ma per promuovere il totale dispiegamento delle forme, non si può confondere con l'anima particolare, perché questa è soltanto un aspetto particolare della piena ricchezza che in quello è racchiusa. Perciò, quando il desiderio ha realizzato una forma, una certa maniera di unificazione di forze particolari, e insiste in quella, rimane per ciò stesso staccato e indipendente dall'intelletto. Pur essendo, giova aggiungere, una sua particolare espressione o, anche, un momento della sua realizzazione.

33) Perché infatti, ogni grado naturale al disotto dell'uomo non realizza il pieno dispiegamento delle forze nell'unità, cioè non si identifica pienamente con l'intelletto, pur realizzando dell'intelletto un aspetto parziale, cioè essendo tutt'uno con l'intelletto in un determinato grado.

34) Queste considerazioni vanno intese come espressioni immaginose, e niente affatto come una ripresa della concezione cristiana secondo cui Dio, esistente e compiuto in se stesso, avrebbe per un libero decreto creato il mondo. Solo cosí interpretate possono accordarsi con tutto il senso del trattato, secondo l'impostazione generale stabilita piú sopra (p. 25) in cui è dichiarato che Dio ha bisogno di un fondamento della sua esistenza, e questo fondamento è la natura, « un essere certo inseparabile da lui » sebbene distinto.
Al posto del libero decreto nel senso cristiano, al posto di una consapevole e dispiegata previsione di quello che poi sarà creato, dobbiamo pensare, secondo lo spirito della dottrina schellinghiana, un conato primordiale verso l'esistenza della molteplicità delle forze unificata, nel che appunto consiste Dio esistente *actu*. S'intende, che questo conato è guidato dal fine già esistente *in potenza*, come direbbe Aristotele, e questo è il significato da attribuire alla frase che, in vista dell'uomo, Dio abbia voluto creare la natura. Ha voluto l'uomo prima che l'uomo stesso fosse, ma per una brama inconscia, che solo al sorgere dell'uomo si è illuminata nel suo fine.

35) Lo spirito differisce dall'anima per la sua vastità. Un legame di forze che siano distinte costituisce l'anima. Quando il conato verso la distinzione unificata (di cui l'anima costituisce un grado intermedio di realizzazione) è arrivato al suo punto estremo, allora si realizza lo spirito, il quale, in quanto scaturisce da questo conato, rimane individuale e singolo pur instaurando l'universalità.

36) Anche questa espressione non allude a un sussistere separato di Dio, compiuto in se stesso, al di là della natura. L'inseparabile unità dei due principî è quella che costituisce Dio e, pensando a Dio, altro non si intende che questa unità, onde è evidente che in Dio questi due principî non siano separabili. Ma questo, non già nel senso che al di fuori dell'uomo, che a volte non realizza questa unità, sussista un altro Essere che la realizza sempre. Se l'uomo non la realizzasse, l'unità stessa non si realizzerebbe mai. Vero è tuttavia che questo non può accadere, perché questa unità, come esigenza inconscia e poi via via sempre piú dispiegata, è stata la molla dell'intero processo naturale, che nell'uomo ha culminato. Or, come movente inconscio, si può ben dire che Dio sia sempre presente anche là dove ancora non si è realizzato; che sia una presenza implicita in ogni formazione naturale, come esigenza di cui una parte soltanto è stata soddisfatta e tuttavia non mai esaurita in questa formazione, fino a che essa non sia tale da realizzare, accanto al completo dispiegamento delle forze, la piú universale unità. E anche quando quest'ultima formazione si realizzi, poiché essa rimane libera nella sua esplicazione, Dio in essa, a volte si esplica compiutamente, a volte rimane come esigenza non soddisfatta; sempre presente quindi nella unità inseparabile dei principî, sempre distinto da quella unità separabile che è l'uomo, pur non costituendo un essere separato.

37) L'idea del fondamento ha due aspetti. Per un lato, il fondamento è il desiderio di giungere alla piena realizzazione di Dio, è Dio stesso in potenza. Per l'altro è ciò che, non appena ha raggiunto un certo grado, parziale, di questa realizzazione, rimane al fondo di una tale realizzazione, e la sostiene nella sua individualità, cioè limita il proprio conato ad essa, senza andare piú oltre. Per questo secondo aspetto, produce l'individuo e al tempo stesso si separa da Dio. In tal modo si formano gli esseri particolari della natura e questa particolarizzazione è necessaria preparazione al grado finale, perché conviene che tutti gli aspetti ossia tutte le forze, tutti i voleri particolari si concretino, ciascuno nella sua distinta fisionomia, affinché poi avvenga l'unificazione di essi nella universale unità. Anche l'uomo, in quanto emerso dal fondamento, possiede una tale individualità. Però la sua individualità si è concretata nell'intelligenza, nella capacità cioè di conoscere l'individualità di tutte le forze, al tempo stesso avvertendo l'esigenza di unificazione in esse implicita. Nell'uomo cioè, « al massimo dispie-

gamento di forze si accompagna la scoperta del piú intimo centro » e questo è lo spirito in lui, un'unificazione dei due principî, il bene. Però questa unificazione non è necessaria: secondo lo Sch., il fatto che l'uomo risulta dal fondamento elevato a spirito, fa di esso una creatura libera da ambedue i principî, tanto dal fondamento, quanto dal principio ideale che è costituito dal completo dispiegamento raccolto in radicale unificazione, e capace quindi di volgersi verso l'uno come verso l'altro. Come si volga verso il principio ideale e lo realizzi, instaurando cosí la completa realtà di Dio, abbiamo visto. La conversione in senso contrario avviene quando, invece di riconoscere e disvelare, al fondo di ogni volere particolare, come suo fondamento, l'esigenza dell'universalità e dell'unità, invece di rimanere ed agire nel centro, si colloca come individualità particolare ed esclusiva, accanto ad altre individualità che considera pure esclusive, cioè va alla periferia, si particolarizza, e fa delle forze che conosce un uso stravolto, facendole convergere intorno alla sua volontà particolare, invece di armonizzarle tutte in universale unità.

38) Per spirito si intende, non già il solo principio ideale, cioè l'unità dell'universale dispiegamento delle forze, — ché questo è Dio — ma l'esigenza di questa unità concretamente voluta, attraverso un principio individuale. Ora, il fatto che il principio ideale si apra in una individualità e attraverso di essa, conferisce a una tal formazione la libertà di assolvere o no questo compito. Come individualità essa può sottrarsi all'esigenza dell'universalità e particolarizzarsi, come esigenza unitaria può piegare l'individualità e costringerla a rimanere nel centro, cioè a riconoscere l'esigenza unitaria che è implicita in ogni forza particolare e ad agire in conformità di un tal riconoscimento secondo una linea di armonia universale. — In tutta questa descrizione, se riesce chiaro l'aprirsi dell'individualità al senso dell'unificazione universale, non altrettanto evidentemente si spiega la possibilità di una conversione in senso contrario; non si vede cioè come il desiderio originario, che potenzialmente tendeva alla realizzazione di Dio, una volta raggiunta la mèta, se ne ritragga. Non si può dire che questo accada per voler esso conservare l'individualità che ha acquistato, perché tale individualità si conserva anche nell'instaurazione dell'unità. Sicché in sostanza non si può considerare riuscita la prova della possibilità del male, della reversione cioè del fondamento da quella che è la sua aspirazione costitutiva. Del resto, è questa un'oscurità che lo Sch. condivide, tra l'altro, con la teoria cristiana del male, cui la sua strettamente si avvicina: infatti, anche l'atto di ribellione della prima creatura, come è presentato nella Scrittura, è misterioso ed inesplicabile. Non è detto che una spiegazione si debba trovare, e può invece accadere che la nascita del male debba rimanere inesplicabile appunto per il suo carattere di opposizione all'unità, cioè

alla razionalità. Ma lo Sch. non rileva il mistero di questo momento, e lo insinua invece pianamente come circostanza ovviamente derivata da ciò che non risulta invece come la possa produrre.

39) Il volere universale crea nella natura secondo il primo grado, quello necessario ad una perfetta nascita, il grado in cui le forze particolari si concretano nella loro singolarità, e questo momento preparatorio, può in tal senso venir chiamato strumentale. Questo stadio strumentale è evidentemente già superato dallo spirito.

40) Talvolta lo Sch. parla dello spirito come del fondamento dischiusosi al principio ideale, talaltra, come in questo caso, con una sfumatura leggermente diversa, intende per spirito solo l'aspetto ideale nel quale il fondamento si è dischiuso: l'eterno amore, che è tutt'uno con Dio. Ora questo momento ideale l'individuo può *averlo*, ma non si identifica con esso perché lo ha acquisito rimanendo nell'angolo già formato della sua individualità.

41) Vincolato dalla forma particolare che esso si è limitato ad esprimere. Ogni creatura che non sia aperta allo spirito, ha nell'individualità che essa costituisce e che la caratterizza, con esclusione di tutte le altre, l'impronta che la fissa e fissandola la nega alla libertà.

42) L'individualità è la caratteristica della separazione. Il volere può quindi essere principio di unificazione universale soltanto se si pone fuori dell'individualità singola per perseguire l'unità che sta a fondamento di tutte, soltanto se rimane nel centro. L'individualità che vuol procedere a quest'opera di unificazione facendo perno su se stessa, rimanendo alla periferia, crea una condizione contraddittoria e irrealizzabile, perché erige a principio di unificazione ciò che è per sua natura elemento separato, e che quindi non può unificare.

43) La luce ha preparato l'individualità, lo spirito raccoglie nell'unità universale le individualità singole, si erge quindi sopra la luce, quando non si rifiuta al suo compito.

44) La soprannaturalità del volere consiste nel trovarsi esso svincolato dalla fissità che caratterizza gli esseri della natura, in ciascuno dei quali il volere limita la propria aspirazione a realizzare la forma che lo costituisce. Il volere che si è eretto a spirito cerca l'unità che sta a fondamento di tutti gli esseri particolari.

45) Quello che anche il male riesce a realizzare è sempre una utilizzazione di forze particolari e un loro coordinamento. Niente può accadere né emergere nella realtà, se non per questa via. Già S. Agostino notava come coloro che si pongono contro l'ordine e il bene possono riuscire nei loro intenti solo in quanto rispettano nell'organizzazione del proprio agire un prin-

cipio di ordine e di bene. — Soltanto, le forze utilizzate non sono che poche, e parziale è il coordinamento che viene fra di esse stabilito, non in accordo con quello che dovrebbe essere l'ordine di tutte le forze.

46) L'intera teoria leibniziana è questa. Alle cose esistenti precedono nella mente divina le rappresentazioni di tutti i possibili esistenti, come altrettante idee eterne. Quando Dio decide di creare, cioè decreta « ens praevalere non enti », si determina in tutti i possibili un'aspirazione all'esistere, aspirazione proporzionale al grado di essere che ogni possibile racchiude in sé. Ma non tutti i possibili sono compossibili tra loro, e questa incompossibilità, misteriosa alla ragione, è il mistero che va posto in luogo della materia degli antichi quale ostacolo nella creazione. Nasce quindi tra i vari possibili una lotta per giungere all'esistenza, una contesa metafisica, che ha per risultato la prevalenza di quella serie di compossibili che nella loro totalità attuano la maggior quantità di reale. Il male, in questo processo, è dato dalla rinuncia all'esistenza da parte di alcuni possibili, non compossibili con altri, onde qui implicitamente il Leibniz identifica, come vuole lo Sch., il bene con l'essere, il male con la mancanza di essere, la cui causa non è né in Dio né nella creatura, ma nel mistero dell'accordo tra le verità eterne. Altrove però con versioni diverse del medesimo processo, lo stesso Leibniz ha cura di far risalire il male a una iniziativa responsabile della creatura, in questo modo. Ci sono in Dio le eterne verità, non tutte compossibili tra loro e Dio, che antecedentemente aveva deciso di creare il bene, vincolato dalla necessità dei compossibili, si induce conseguentemente a creare il meglio, ossia quella serie di reali che attua una maggior somma di beni compatibilmente con una minor somma di mali. Cosí concede che esista anche qualche malvagio. Ma il malvagio è tale liberamente, per propria iniziativa. Infatti, prima di farlo esistere, Dio lo contempla come possibile: nel proprio intelletto vede la possibilità che esista, ad esempio, un Sesto malvagio, liberamente malvagio. Commisurata tale possibilità con le altre, e visto che essa rientra nella serie migliore, le concede l'esistenza. Cosí il male rimane nella libera iniziativa di Sesto, cui Dio non ha fatto che concedere di esistere. Questa tesi leibniziana presta indubbiamente il fianco ad altre critiche, ma è diversa da quella, che pur si trova nel Leibniz, secondo cui il male è semplice deficienza di essere.

47) Abbiamo già detto che, per quanto non l'approfondisca né le rimanga sempre fedele, il L. non manca talvolta di riconoscere il male come libera iniziativa della creatura, come esige lo Schelling, tutte le volte che insiste nello scagionare Dio di aver voluto gli uomini malvagi, col sostenere che essi erano tali liberamente, fin dall'eternità. Vero è che poi, quando gli accade di procedere ad un'indagine intorno alla natura della volontà malvagia che sorgerebbe liberamente nell'uomo, rimane

15

ancora ben lontano dal caratterizzarla come volontà deliberata di opposizione, e lo Sch. non manca di rilevarlo poco piú oltre.

48) Come la pietra lasciata senza sostegno tende verso il centro della terra, per l'attrazione della forza di gravità che non viene mai meno, cosí il volere tende al bene per sua natura. E come la pietra, se viene arrestata da qualche ostacolo, non per questo cessa di conservare il suo impulso originario, cosí accade che il volere non cessi mai di aspirare al bene anche quando si indugia nel male. Questo l'esempio che il Leibniz si compiace piú rare volte di fare. E aggiunge che il male nasce dagli appetiti e dalle passioni, che seguono immagini confuse e ristrette di bene.

49) Secondo la sua intellettualistica concezione dell'etica il Leibniz presenta il volere come sempre orientato verso il bene e sempre illuminato e guidato dall'intelletto. Quando l'intelletto guida il volere con rappresentazioni chiare e distinte, il volere rimane rettamente orientato verso il bene. Quando gli fornisce rappresentazioni oscure e confuse, sulla base di queste il volere si determina senza chiara consapevolezza, generando gli appetiti e le passioni.

50) Mentre invece l'individualità elevata a spirito sarebbe precisamente qualcosa di intermedio tra il finito e l'infinito: sarebbe un finito che accoglie in sé l'esigenza dell'infinito: un individuale che, pur rimanendo caratterizzato nella sua individualità, si solleva al di sopra di se stesso per contemplare la propria individualità e tutte le altre nel legame dell'infinita unità.

51) E con questo si rende chiaro quanto lo Sch. dirà esplicitamente poco piú avanti, che cioè solo nell'uomo e non nelle altre creature si fa possibile il male. Non è la sola limitazione, il semplice chiudersi in una forma isolata, che costituisce il male: ma il fare, del principio limitato nel quale ci si ritrae, perno di un ordinamento di forze stravolto dall'universale armonia, e sempre parziale. Ora, questo lo può compiere soltanto un volere che ha prospettive piú ampie che non quelle di realizzare la propria singola forma: che ha riferimento a tutte le singole forze e può comporle secondo ordini diversi. Il volere fatto spirito.

52) Si ricordi la similitudine con cui Platone nel IX libro della Repubblica cerca di render comprensibile la natura dell'ingiustizia, cioè del male. L'anima umana viene raffigurata come uno strano mostro, composto di tre esseri, corrispondenti alle tre parti di cui l'anima stessa si compone. Ora, di queste parti, una, quella che rappresenta la ragione, il cui compito è di dominare, viene raffigurata come un uomo: le altre due sono forme di animali. Quando l'uomo si abbandona agli appetiti sensibili, non tanto contrasta alla ragione, al giusto, al bene, quanto piuttosto li perde, dandosi in balía dell'animalità che

è in lui. In questo senso, dice lo Sch., non c'è il male, ma un semplice venir meno del bene.

53) Cioè verrebbe semplicemente a mancare la sua umanità, il suo dominio sulle passioni, la sua libertà, e le cosidette azioni malvagie non sarebbero che la naturale conseguenza di quello che, l'umanità razionale essendo assente, la sensibilità produce.

54) Se il male consiste nella deliberata volontà di opposizione al bene, la sua realtà può essere solo oggettiva, risiedendo nel principio sovvertitore dell'ordine che l'individualità produce: al di fuori di questo, oggettivamente, in natura, tutto quello che è, è in qualche modo una realtà positiva, una forza singola che prepara le possibilità dell'unificazione, cioè non mai un male.

55) I monoteleti furono, nella chiesa orientale, seguaci di quella dottrina che, in contrasto con la dottrina ortodossa, secondo la quale le due nature, umana e divina, richiedevano anche due volontà, riteneva che in Cristo esistesse un'unica volontà umano-divina.

56) Dall'individualità che non si contenta di rimanere un elemento finito raccolto in ordine universale accanto agli altri finiti, ma che vuol far perno sulla sua finitezza per concentrare secondo un ordine finito, escogitato nella sua particolare natura, le altre forze: che vuol penetrare immediatamente nel centro, farsi essa stessa centro, invece di riconoscere la centralità in cui anch'essa deve rientrare.

57) Nell'animale il principio oscuro, il desiderio che costituisce il fondamento dell'esistente, va solo fino alla formazione dell'individuo particolare, solo fino alla luce: non si avanza un passo piú oltre, fino a illuminare l'individualità nel quadro della finale unità, non innalza sopra la luce (che è la ragione delle individualità particolari) lo spirito. Non c'è quindi in lui dualità di principî, il principio individuante e quello universalizzante: per conseguenza non vi può nemmeno essere separazione di principî, antitesi fra due voleri, male.

58) Molteplicità e unità, reale e ideale, natura e spirito, corpo e pensiero, sono presenti in ogni luogo perché la loro identità non viene mai meno, l'unità è dovunque. Però questa unità si può attuare, o con un prevalere del reale, del corporeo, del molteplice, sull'ideale, lo spirituale, l'unità, e allora si ha una *relativa* unità che è quella degli esseri della natura. O con una prevalenza in senso opposto e allora si ha quella che, a volte lo Sch. chiama un'altra relativa unità, a volte invece presenta piú giustamente come la vera radicale unità, lo spirito. Come vada inteso questo prevalere del molteplice e del reale sull'unità e sull'idealità, che tuttavia non viene esclusa, abbiamo già detto. Si tratta dell'idealità stessa che si attua in una forma ristretta di sé, come vincolo determinato di un determinato fascio di forze, costituendo cosí un corpo, un reale, un che di relativa-

mente fisso. Questa distinzione dell'unità o dell'Identità assoluta, in due ordini di identità relativa, natura e spirito, risale all'*Esposizione del mio sistema filosofico* del 1800, e su di essa lo Sch. ha poi molto insistito in due opere lasciate da lui inedite, rispettivamente del 1802 e del 1804, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* e *System der gesammter Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. Qui si conservano residui dell'antica terminologia, ai quali lo Sch. tiene particolarmente ancora per qualche anno, finché crede di poter presentare il proprio pensiero su di una linea di coerente continuità.

60) L'argomentazione schellinghiana intorno alla necessità del male, affinché Dio si riveli, poggia su questo punto: che, affinché una volontà unificante abbia luogo, si debbono dare, reali e attive, volontà distinte e separate da unificare. Queste volontà separate costituiscono il male quando, invece di aderire per propria individuale iniziativa all'esigenza unitaria e farla propria, vi si rifiutano, cercando di farsi esse medesime perno di un ordine particolare. È necessario che questo rifiuto costituente il male abbia avuto luogo, affinché si possa esplicare la volontà opposta dell'amore unificante. Ora, a tale proposito, qualche osservazione va fatta, in continuità di quanto si è detto prima, circa il mistero che circonda il concetto della possibilità del male. Quando la volontà si volge al bene, dal fondo della propria individualità essa trae l'iniziativa di aderire all'unità e di collaborarvi, e cosí instaura l'unità dell'amore senza annullare se stessa come individualità distinta. La sua separazione, cioè la sua volontà di male, sussiste certo e deve sussistere a fondare l'individualità; ma sussiste solo come apertura di una possibilità, che viene automaticamente rifiutata nel momento stesso in cui viene accennata. Vale a dire, nel bene la separazione permane allo stato di conato sempre represso nell'atto in cui si affaccia, come potenza non accettata e non portata alla realtà. Questa potenzialità non attuata basta a garantire la realtà e a costituire il piedestallo del molteplice particolare e separato, della resistenza su cui si erge l'amore. Non solo basta, ma non deve essere piú di quello quando veramente l'amore trionfa e arriva a costituire l'unica realtà. Se dunque un conato di male immediatamente represso basta a garantire l'individualità e la separazione necessaria perché l'amore si esplichi come forza piú efficace, perchè ci deve essere qualcosa di piú? Perché il male arriva ad essere una realtà decisamente voluta? Manca per questo passo, dal conato alla dichiarazione deliberata e cosciente, quella necessità metafisica inerente alla realtà dell'amore che lo Sch. ritiene di poter riconoscere. Come d'altra parte, manca, per il medesimo passo, anche una motivazione interna nella disposizione del soggetto agente. Giacché se si può pensare un conato di individualità che immediatamente si risolve quando si accende la luce dello spirito, e sem-

pre risorgendo illuminato da quell'esigenza di superiore unità accetta la subordinazione, non altrettanto si riesce a spiegare come l'individualità, illuminata, deliberatamente se ne ritragga. Insomma, anche per questo aspetto un conato represso di male è perfettamente chiaro, e una volontà deliberata di male è un fatto misterioso. Lo Sch. trascorre dall'uno all'altro fatto estendendo al secondo quella spiegazione che basta soltanto a giustificare il primo, ma, come s'è detto, non è a lui solo che si deve imputare questa oscurità, né forse va ricercata in una insufficienza umana di comprensione, ma nella natura stessa del fatto. Il fatto poi, per se stesso, viene dallo Sch. magnificamente analizzato e descritto.

61) Perché esso è il principio antitetico dell'amore, e l'amore ha bisogno di individualità già formate per manifestarsi. Onde il precedente grado, di individualità già formate per manifestarsi. Onde il precedente grado, che percorre tutta la natura prima dell'uomo, inteso solo alla formazione delle individualità, è preparatorio al male come all'amore e ancora non produce né l'uno né l'altro.

62) L'*Urmensch*, figura ipotetica sulla quale molto insisterà negli scritti di filosofia positiva, è l'essere umano nel quale lo spirito, essendosi completamente dischiuso, assolve il suo compito di universale unificazione delle forze distinte. Ciò facendo traduce Dio dal fondamento all'esistenza, e in questo senso era in origine presso Dio: cioè quando Dio era ancora nel fondamento, era ancora la potenza di sé, contemplava come mèta (diciamo *contemplava* con termine metaforico, in realtà tendeva a quel fine con un conato che si sarebbe illluminato solo al termine del processo) questo se stesso realizzato, e in vista di esso provocava tutto il processo che in lui doveva culminare. L'uomo originario che doveva realizzare Dio, dotato della facoltà di poter anche non realizzarlo, si sottrasse al suo compito: e questo è l'uomo della storia, l'uomo effettivamente esistito dai tempi del paganesimo. Però anche questa opposizione era contenuta nella rivelazione come condizione della sua possibilità, e perciò anche l'uomo storico è in un certo senso contenuto nell'uomo originario e condizionato da esso, cosí come a sua volta lo condiziona.

63) Questo è il periodo che va dalle origini dell'umanità fino al momento della rivelazione e della redenzione, comprendendo tutto il paganesimo, di cui lo Sch. rileva la suggestiva potenza, la magnificenza e la varietà delle espressioni. Su questa esaltazione dell'età pagana come espressione di quel che può la forza dell'individuale portata alla sua piena e libera esplicazione, lo Sch. ritornerà anche piú tardi. È uno degli aspetti piú interessanti del suo modo di intendere il male, questo suo riconoscimento della potenza e della grandiosità delle forze individuali, al tempo stesso in cui ne rileva l'inanità e l'impos-

sibilità a sussistere e a costruire in maniera duratura, quando operino nell'isolamento. Questo è uno dei punti in cui l'indagine schellinghiana raggiunge il massimo di penetrazione e di efficacia persuasiva nell'illustrare la natura del male.

64) Per quanto immaginose, le similitudini rispondono a un concetto preciso. Poiché il volere del fondamento tende soltanto alla diversità (essendo suo compito semplicemente di preparare le condizioni al manifestarsi dell'unità) un volere che tenda all'unità è qualcosa che lo eleva al di sopra di se stesso, lo orienta in un senso che non è il suo proprio, e lo conduce a perdersi, in quanto pura affermazione di individualità, cosí come il canto delle sirene o la vertigine dell'abisso portano a rovina il viandante. Però la perdita di sé che l'individualità consegue dando ascolto al volere creaturale, non è radicale distruzione, bensí risoluzione della propria realtà su un piano piú alto di concentrazione universale.

65) Affiora nell'ambiguità di queste espressioni la difficoltà cui abbiamo già accennato, intorno alla possibilità di dimostrare come il male riesca ad andare oltre un conato perennemente represso, per sboccare nella colpa deliberata. S'è già detto che, se necessario è nella creazione questo conato, legato all'individualità, per fondare l'unione dell'amore, non necessaria invece si deve considerare la colpa, cioè il distacco effettivamente compiuto; bastando a formare il nucleo di un volere personale l'affacciarsi di un interrogativo, risolto in maniera positiva nell'atto medesimo in cui si pone. Il che sembra costituire la via naturale e ovvia, poiché la luce dello spirito che rende possibile l'interrogativo è altresí quella che ne indica la risoluzione: vale a dire, non appena la volontà affermatrice dell'individuo viene illuminata dalla prospettiva dell'ordine universale delle forze, delineandosi in essa, allora e solo allora, il problema di accettare o meno quella legge di unità; si delinea al tempo stesso anche la comprensione della medesima come l'unica reale, e quindi anche sono date tutte le disposizioni che muovono il volere ad accettarla, e nessuna ragione che induca a respingerla. Nemmeno quella di riuscire per questa seconda via a salvare l'individualità perché l'individualità si salva bene nell'amore. Non c'è dunque necessità nella colpa, come invece c'è necessità nel conato. Questo è necessario, quella è frutto di libera scelta. Questo è in fondo l'orientamento dello Sch., e cosí dobbiamo interpretarlo per renderlo comprensibile. Tuttavia in lui non è ben chiara la distinzione dei due gradi, come appare anche qui: e la conseguenza di questa oscurità è questa in parte solo apparente contraddizione, per cui chiama *necessaria* la colpa che dichiara dipendente da libera scelta.

66) Infatti, il fondamento come tale arriva fino all'affermazione dell'individualità, ma non produce necessariamente lo strapparsi dell'individualità dal vincolo centrale: se cosí fosse, Dio non si attuerebbe mai.

67) Oscuro è stato finora, per le ragioni anzidette, e oscuro continuerà a rimanere anche dopo la ricerca che lo Sch. intraprende per chiarire la cosa. La sua indagine intorno alla natura della libertà, riprendendo la teoria kantiana del carattere intelligibile, non fa in fondo fare un passo avanti, rispetto al punto cui siamo arrivati. L'individualità ha, dice lo Sch., una sua essenza caratteristica individuale, prima di entrare nelle determinazioni dello spazio e del tempo, ed è questa essenza, anteriormente ad ogni determinazione causale, quella che si presenta orientata verso il bene o verso il male. Come si vede, sarà semplicemente trasferita nel carattere intelligibile l'opzione al bene o al male, ma questa non sarà ulteriormente giustificata. Ci si è guadagnato semplicemente, con questo rinvio, un chiarimento a vantaggio della libertà, nel senso che si è sgombrato il terreno da quelle teorie che vorrebbero far risalire a cause empiriche la determinazione del soggetto verso il bene o verso il male, e così si è meglio fondata la tesi della libertà prospettata fin dal principio: e questo è un particolare notevole, perché quanto al resto, alla possibilità cioè di un ulteriore chiarimento intorno al perché di un'opzione verso il bene o verso il male, s'è già detto che la natura stessa dell'argomento deve indurre a rinunciarvi e non si deve quindi poter far colpa allo Sch. di non essere andato più oltre. Tutt'al più si potrebbe desiderare che avesse additato più chiaramente l'impossibilità di farlo.

68) Infatti, inutilmente il Leibniz introduce questa distinzione, per salvarsi dall'accusa di aver negato la libertà del volere, e di aver introdotto un rigoroso determinismo. La distinzione cui qui si accenna è quella tra necessità e determinazione, fondata a sua volta sulla distinzione tra rapporto di identità e rapporto tra contingenti. Necessitano quei princìpî le cui conseguenze sono identiche ad essi: ad esempio, sono necessari i rapporti matematici, quali la relazione tra la definizione del triangolo e le sue proprietà. Determinano invece quelle cause i cui effetti non sono compresi in esse, perché seguono secondo l'ordine di scelta stabilita da Dio. Determinano, cioè inclinano, ma in maniera così sicura che la determinazione o inclinazione non può mancare di raggiungere il suo effetto: altrimenti l'ordine dei contingenti sfuggirebbe alla legge secondo cui Dio lo ha disposto. Evidentemente una tal determinazione è una vera necessità, se pur fondata su ragioni diverse da quelle che producono la sequenza nei rapporti di identità. Questo, a prescindere dal fatto che poi in ultima analisi il Leibniz finisce talvolta per ridurre lo stesso rapporto di contingenza a rapporto di identità, con il che anche quella distinzione del rapporto di determinazione o di semplice inclinazione da quello di necessità, viene a perdere ogni significato, e la necessità rimane l'unica forma di tutti i rapporti nei quali si snoda l'esistente.

69) V. la teoria kantiana del carattere intelligibile nella *Critica della ragion pratica.*

70) Vale a dire non si dà mai una condizione di indifferenza, dalla quale poi il volere passi — e non si vedrebbe come — a una certa determinazione. Ma esso si pone già per sé fin da principio in maniera determinata, e questa determinazione rientra nella sua essenza.

71) Nel tempo si svolgono i momenti del processo attraverso il quale Dio realizza se stesso. Ma il primo moto verso questa realizzazione, il desiderio, che è il fondamento di tutta la natura e anche dell'uomo, è per conto suo fuori del tempo.

72) In quanto dal fondamento, dal conato verso la realizzazione divina, — la prima creazione — è sorta questa individualità capace di distinguere analiticamente tutte le forze, che è l'uomo. Capace inoltre, in base alla distinzione, di raccogliere le forze nel centro o di sovvertirle facendo perno sulla sua singolarità. Questa capacità è il primo momento del suo essere. Ad esso segue, distinto dal primo, sebbene non ancora nel tempo, e sebbene distinto dal primo solo logicamente, il momento della determinazione, quella che piú sopra è stata chiamata l'essenza entro l'essenza.

73) La teoria del carattere intelligibile suggerisce allo Sch., come considerazione incidentale, l'idea che in base ad essa si possa risolvere l'antico e spinoso problema del rapporto tra l'onnipotenza e l'esigenza unitaria dell'azione divina, e la libertà dell'uomo. E con acuta intuizione lo Sch. nota che il problema si risolve e l'accordo tra i due termini si raggiunge quando si abbandoni l'idea di una predestinazione di Dio *anteriore* nel tempo alla volizione dell'uomo, e si faccia coincidere il momento della creazione col momento, sempre logicamente distinto, della volizione umana determinata. Cosí, da una parte, l'uomo non si trova a svolgere quello che è stato predisposto, perché la predisposizione è opera sua, fa parte della sua essenza. Dall'altra parte non c'è possibilità di disaccordo tra il principio unificatore divino e le determinazioni degli uomini, perché queste determinazioni scaturiscono entro quel principio stesso, come aspetti del processo attraverso cui si realizza. Naturalmente una tal soluzione lo Sch. l'ha sviluppata mettendo da parte la concezione della trascendenza divina, sulla quale in genere insistevano coloro che impostavano il problema del rapporto tra l'onnipotenza divina e la libertà umana: e traendo invece le conseguenze logiche del suo immanentismo.

74) Dice qui brevemente, e ripeterà poi ampiamente negli scritti di filosofia positiva, rielaborando nella sua concezione filosofica la teoria religiosa del peccato originale, che l'uomo, appena pervenuto all'essere, usando della libertà che gli apparteneva per essenza, in senso negativo, si sottrasse al suo

compito unificatore. E ne risultò una volontà di male che ogni uomo porta dentro di sé.

75) Si è chiusa la ricerca sulla libertà che avrebbe dovuto portar luce sulla questione: come l'uomo si volga al bene o al male, e viene ripresa l'analisi intorno alla natura del male, che svolge con maggior penetrazione, ma sempre sulla stessa linea, il tema già noto.

76) Sono questi i passi in cui l'analisi schellinghiana del male raggiunge forse la maggiore acutezza e penetrazione.

77) Ed ecco ora, per la prima volta, un'analisi particolareggiata intorno alla natura del bene.

78) Chi si orienta verso il bene, non crede di prendere l'iniziativa verso un mèta che può arbitrariamente assumere o tralasciare, quasi che non fosse nulla di essenziale rispetto a se stesso. Il bene è l'unità universale delle forze, e chi lo riconosce e lo assume, assumendolo lo considera come la piena e insopprimibile realtà nella quale anch'egli rientra; come qualcosa di necessario quindi, e che fa tutt'uno con la sua essenza stessa, in quanto esso si riconosce come parte di quell'unità.

79) Non è la prima volta che lo Sch. insiste sul senso di sicurezza, e di salda fiducia che accompagna ogni vera morale e che fa dell'esercizio suo un'esplicazione gioiosa e spontanea lontana dalle forme cupe della costrizione e del sacrificio che erroneamente, secondo lo Sch., sono state considerate compagne inseparabili della volontà morale. Colpevole di questo fraintendimento è tra gli altri il Fichte, al quale lo Sch. particolarmente lo rimprovera.

80) Entro la trattazione strettamente concettuale, lo Sch. apre una parentesi, per far posto a considerazioni di carattere storico e psicologico, lanciando qualche strale contro la cosidetta razza del libertino spirituale che preferisce esser una bell'anima, anziché un'anima ragionevole. Va notato che questi atteggiamenti psichici, che sono un po' di tutti i tempi, trovavano terreno favorevole particolarmente nell'epoca romantica nella quale lo Sch. viveva, attraverso l'esaltazione del valore incondizionato dell'individualità, e il diritto riconosciuto ad ogni persona di attingere dal proprio valore e dalle esigenze di una libera esplicazione delle proprie forze, la legge incoercibile del proprio agire. Una assai diffusa concezione morale basata su questi principî, intesa ad esaltare la spontaneità del sentimento, e a deprecare ogni forma di costrizione che venendo dalla legge spegnerebbe il vigore della vita nella convenzione del formalismo, si traduce com'è noto in buona parte della letteratura del primo ottocento.

81) Ecco che quella bellezza, e serenità, quella forza e armonia che il cultore della «bell'anima» rivendica come risultato di un agire che tiene conto solo del gusto individuale, al di fuori di

ogni legge, lo Sch. la rivendica invece proprio all'agire morale, quando questo è compiuto in quella luce di sicurezza e in quella compenetrazione di amore che deve costituire il suo vero carattere. Non la fredda conformità alla legge, ma la compenetrazione della divina unità del tutto, l'identificazione di sé con lo spirito dell'amore, offre la luce nella quale l'uomo morale si orienta e si determina.

82) Lo Sch. ha già finito di presentare la propria tesi nelle sue linee centrali. Gli rimangono da risolvere, dal punto di vista della sua concezione, dubbi e quesiti che egli raccoglie dalla tradizione filosofica, dovendo dare, al concetto di certi rapporti già da lungo tempo esaminati e discussi, il valore che loro conviene in accordo con la propria teoria. Cosí, si accinge ora a chiarire che posizione si dovrà prendere, dal suo punto di vista, nei riguardi delle due maniere di intendere il mondo nel suo rapporto con Dio: se esso sia il risultato della sua libera volontà creante, o se segua per necessità della sua natura. E se Dio abbia, o no, voluto il male. Ma quello che ha già detto contiene la risposta ad ambedue i quesiti.

83) Veramente, finora si era parlato soltanto di individualità e questa era stata definita come una concentrazione particolare di un gruppo di forze, isolata rispetto all'universale unità. Ora viene precisato che la personalità sta nella capacità unificante di ciò che in un certo senso è staccato da essa. Onde la massima capacità unificante è la massima personalità. Evidentemente a questa personalità non si possono attribuire i caratteri che possono appartenere solo ad un essere singolo in quanto tale, ed ogni traccia di antropomorfismo va esclusa da una tale concezione. Essa conserva però in grado eminente la virtú di porsi, rispetto a tutte le individualità, a tempo separata e unificante e di essere unificante per una efficace iniziativa: il che appunto la rende qualcosa di vivo. Ed è piú che tutto a questa sua caratteristica di forza viva che lo Sch. si riferisce per differenziarla dalle altre maniere di pensare la divinità immanente alla natura, quali, egli dice, l'idealistica in senso fichtiano, e la spinoziana.

84) Secondo le linee generali della dottrina qui esposta, questo rientrare dell'essere in se stesso e questo contemplare in immagine quello che nell'essere è contenuto *implicite* non va inteso nel senso che in Dio si formi una coscienza rappresentativa separata dalla natura. Il rientrare dell'essere in sę stesso è semplicemente il formarsi di tutti gli esseri individuali, che appunto dispiegano quello che nell'essere è contenuto *implicite* e a un tempo offrono la materia da raccogliere a unità: e questa unità essendo, nell'amore, prima un impulso che una realtà, e quest'impulso non potendo farsi chiaro e consapevole se non di fronte alle individualità concretamente formate, cosí in un certo senso, è il rientrare dell'essere in se stesso, è il for-

marsi delle individualità quello che permette il formularsi chiaro di una previsione del realizzarsi di Dio.

85) Quale ad esempio è sostenuta nella dottrina leibniziana.

86) Necessità metafisica e non geometrica, secondo la distinzione chiaramente precisata dal Leibniz e che qui lo Sch. conserva anche nella terminologia. La necessità geometrica è quella che vige nei rapporti di identità, quanto una circostanza non può a meno di seguire a un'altra determinazione, perché è compresa in essa implicitamente. È una necessità cieca che si attua al di fuori di ogni deliberazione. La necessità metafisica si verifica nel susseguirsi di rapporti che sono stati disposti in un determinato modo — mentre avrebbero potuto in sé anche essere diversi — in seguito a una deliberazione di Dio. Anche questi rapporti non possono a meno di svolgersi in un certo modo, ma la necessità della loro connessione si fonda su una libera determinazione divina. A tale determinazione e scelta, lo Sch. ora sostituisce lo spontaneo desiderio che è in Dio di manifestarsi.

87) E questo è anche il pensiero del Leibniz, il quale insiste piú volte nel chiarire che la volontà divina, per natura si orienta sempre verso il bene, e il bene o il meglio essendogli segnalato dall'intelletto, il volere divino si uniforma inderogabilmente ai dettami del suo intelletto. Perciò nega decisamente che a Dio si possa attribuire la possibilità di scelta fra tutti i possibili, come fa qui anche lo Sch., e gli riconosce la libertà solo nel senso che la direzione del suo agire Dio la attinge esclusivamente dalla propria natura.

88) Dalla prima domanda, se Dio sia libero di creare, si passa ora alla soluzione della seconda: come sia possibile il male. Anche ad essa la risposta è già implicita in tutto quanto precede, e qui lo Sch. non fa che mettere piú precisamente a fuoco il già detto.

89) Bisogna distinguere nell'uomo quel complesso di particolarità che forma il suo io individuale, che rientra come uno dei singoli nel grande complesso delle particolarità da unificare, da quella luce di amore, cioè volontà fattiva di universalità, che si accende nell'uomo stesso e per cui l'uomo porta in se medesimo Dio alla realizzazione. Per il primo aspetto l'uomo è uomo semplicemente, per il secondo vi è Dio in lui. L'uomo come particolarità non può evidentemente dominare la particolarità stessa (la condizione) e quando, nel male, vi aspira, si dà ad un'impresa intimamente contraddittoria, volendo fare principio di unificazione dei particolari, di quello che è per sé una particolarità, la sua individualità.

90) Nel senso in cui si è espresso piú sopra: che cioè l'uomo è libero di accogliere in sé lo spirito dell'amore o di respingerlo.

91) Vale a dire la sua particolarità, e l'universalità unificante

non fanno in lui un tutto indissolubile, come ha detto prima, ma l'unificazione dei due termini può avvenire come anche può mancare.

92) Tutto questo viene a confermare quanto abbiamo avuto occasione di osservare piú sopra: che cioè le condizioni implicite al realizzarsi di Dio, cosí come lo Schelling le presenta, arrivano solo fino al conato, alla possibilità del male, e non piú avanti, al manifestarsi deciso del male. Onde, quest'ultimo passo rimane un mistero sebbene lo Sch. non provveda a rilevarlo come tale.

93) Il fondamento nel suo processo di attuazione della realtà divina compie un primo grado enucleando le individualità distinte: qui ancora non si rivela il cuore o il volere di Dio, ma sorge solo una condizione preparatoria a che ciò accada: e questa condizione è data dal dispiegare e dar vita che il fondamento fa a quello che è implicitamente contenuto nella natura divina, le sue proprietà, la ricchezza infinita delle forme come avrebbe detto il Bruno.

94) Secondo la legge dei compossibili, già ricordata, qualche male doveva trovarsi frammisto alla maggior somma di bene e quindi Dio avrebbe dovuto dare l'esistenza anche a quello quando decise di creare un mondo, fosse pure il migliore. Si tratta di mali attuali, mentre nel processo di auto-rivelazione descritto dallo Sch. Dio non ha bisogno di far essere proprio dei mali attuali, ma gli basta la possibilità di essi, inclusa nell'affermazione dell'individualità.

95) La morte non è l'annichilamento dell'individuo, ma la risoluzione del groviglio di inclinazioni, parte orientate in senso positivo, parte in senso negativo, attraverso cui la sua esistenza si svolgeva. La morte ha il compito di sciogliere questa confusione, e di liberare lo spirito del bene dandogli un'esistenza scevra da restrizioni, e lo spirito del male, togliendogli quei puntelli costituiti da qualche residuo di tendenza unificatrice, che ancora nella vita lo sostenevano.

96) Nella vita terrena il male non è mai allo stato puro esclusivamente come male, cioè come assoluta volontà isolante, ma sempre frammisto a qualche potenza organizzatrice e unificatrice, che gli permette di manifestarsi e di avere una parvenza di essere. Ci saranno, ad esempio, le forze unificate che costituiscono la vita organica dell'individuo, le disposizioni del pensiero alla continuità e alla coerenza logica, non in tutto, ma a stralci e frammenti, l'accettazione di qualche forma di associazione e collaborazione di forze. Tutti fattori che offrono al male un piedestallo attraverso cui il male stesso può illudersi di poter essere, ma che cessano con la morte: dopo la quale dunque, il male perdendo con ogni elemento positivo ogni possibilità di avere una qualsiasi realizzazione, si riduce ad essere conato o appetito perennemente insoddisfatto.

97) Dopo le questioni sulla libertà di Dio in rapporto alla creazione, sulle relazioni tra Dio e il male, sull'esito finale del male, eccone un'altra, che tocca il punto centrale di tutta la teoria esposta. Si tratta di un sistema dualistico, oppure no? Anche a questa, come alle altre, la risposta è già in quanto precede, ma nel richiamare gli argomenti inerenti a questo punto lo Sch. si compiace di ricordare la sua antica terminologia (Identità, indifferenza, ecc.) per riconfermarla e rinnovarla secondo la nuova concezione.

98) Si richiama qui alla sua vecchia distinzione dei due ordini, natura e spirito, derivanti dall'assoluto, non per una scissione radicale dei due aspetti che ci sono nell'assoluto stesso, la singolarità e il potere unificante, le cose e il pensiero, l'affermato e l'affermante, la natura naturata e la natura naturante, ma semplicemente per un prevalere dell'uno o dell'altro aspetto in ciascuno dei due ordini. Onde, tanto nella natura come nello spirito, è ancora cosa e pensiero, affermato e affermante, natura naturata e natura naturante, ossia l'indifferenza di entrambi. Perciò natura e spirito sono *due*, ma non *opposti*.

99) Comincia la parte finale, in cui lo Sch. dopo aver precisato in che senso il suo sistema può chiamarsi panteistico, attacca polemicamente tutti gli insufficienti e falsi metodi di interpretazione dai quali possono conseguire gravi fraintendimenti alle dottrine, e particolarmente alla sua. In opposizione ad essi precisa quelli che considera i punti da rispettare nella ricerca filosofica. Intanto ribadisce il concetto già asserito da principio, che i limiti della ragione e la sfera dei concetti da essa resi possibili non sono da riconoscersi entro quei termini che un certo orientamento filosofico dei suoi tempi presuppone: la ragione arriva molto piú avanti e per salvare certe verità, come ad esempio quella della personalità divina, non è necessario rifugiarsi in una zona di coscienza extrarazionale.

100) Cioè in vista di lui, per arrivare a lui.

101) Inoltre lo Sch. invita ad usare un criterio di larga comprensione nell'interpretazione delle idee e dei sistemi. In accordo con la sua teoria generale, che tutto ciò che si genera nella realtà ha un valore positivo, è una formazione parziale in cui l'essere manifesta un suo aspetto, una sua proprietà, difende la verità che si può trovare anche nei sistemi che non rispondano a quell'unico assolutamente vero. Non è un criterio relativistico che suggerisce allo Sch. questo richiamo alla comprensione e alla valutazione positiva di tutte le dottrine, poiché rimane fermo per lui il punto che una sola dottrina sia la vera. Ma in funzione di quella egli riconosce un valore positivo anche a tutte le altre, come a frammenti di verità da utilizzare e da riassorbire nella verità piú piena e comprensiva. Non si dimentichi però, a complemento di quanto qui viene detto a difesa della razionalità del vero, quello che lo Sch. ha affermato di passag-

gio nel principio di questo medesimo trattato, intorno al modo come si forma il pensiero chiaro e consapevole. Ogni nascita è nascita dalle tenebre alla luce. E nella formazione del pensiero il punto di inizio è un ribollire confuso e indistinto di idee, dalle quali poi pazientemente e con fatica si fa affiorare, discriminando e coordinando, il ragionamento chiaro. Dietro al ragionamento che si svolge nella luce, noi dobbiamo quindi considerare questo sfondo di oscurità. Esso certo non è un'oscurità irriducibile nella quale la mente si debba rifugiare senza possibilità di calarsi di nuovo entro la ragione; bensí la fonte da cui la ragione stessa attinge gli elementi per la sua opera di comprensione. E in questo lo Sch. si pone veramente su un terreno diverso da chi voglia porre ragione e intuizione indistinta su due piani irriducibili. Però questo sfondo è sempre una zona di maggior vastità, un margine di maggiore ampiezza che la ragione esplicitamente formulata avverte intorno a sé, e dal quale riceve stimolo e aiuto a rettificare e ampliare i suoi schemi. Pr quanto tutto, piú o meno tardi, si debba calare entro la ragione e risolvere in quella, tuttavia la ragione non rimane chiusa in un cerchio che, se è luminoso, è anche limitato, bensí si mantiene sempre aperta a ricevere sempre nuovo e imprevisto alimento. Alimento che è cosa sua e parte di se stessa, sebbene nasca in un primo tempo come oscuro impulso e conato di chiarificazione.

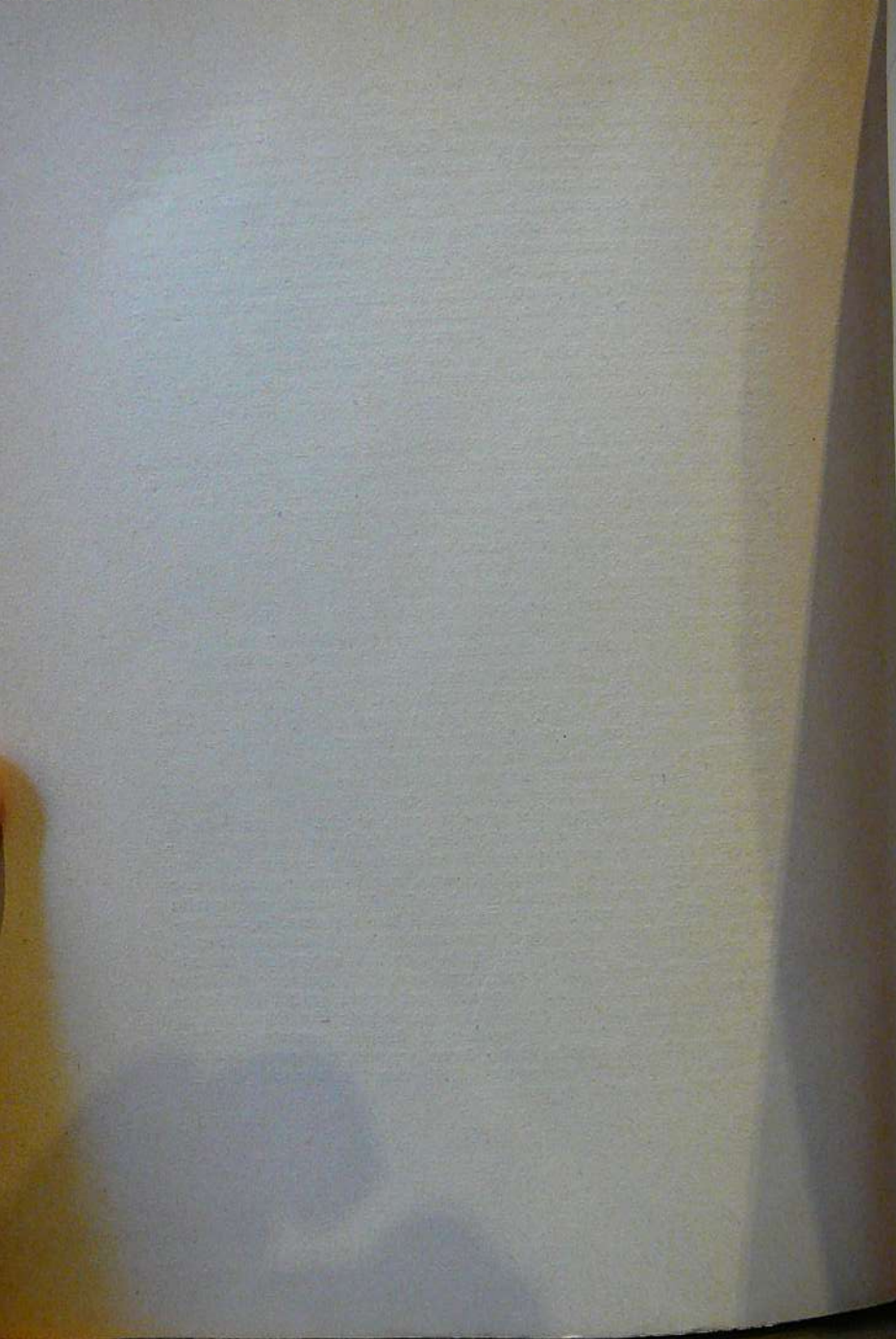
102) Veramente il testo parla di *Heiligthum* che vorrebbe dire santuario. Ma un richiamo al santuario in tutto il discorso riesce oscuro e inesplicabile, mentre è ben chiaro da tutto il contesto, e anche da tutto quanto verrà dicendo piú tardi nella filosofia positiva, che qui lo Sch. intende alludere al paganesimo (Heidentum) che è appunto il tempo che precede la separazione di bene e di male, il tempo in cui la religione e la concezione del mondo si generavano separatamente dalla fonte rivelata, « dal proprio fondo », cosí come le cose della natura, prima dell'uomo, si generano dal fondamento, da quelle energie intrinseche all'essere — per la religione, da quella capacità di comprensione e volontà di essere — che sono nella natura anteriormente alla rivelazione dell'amore che le trasfigura unificandole.

103) Ecco il campo di quegli impulsi destinati ad alimentare la ragione e dei quali la ragione deve tenere rigoroso conto, perché sono la sua realtà stessa, che da essa aspetta ordine ed esplicazione: onde può essere soltanto non-ragione una concezione che non ne tenga conto.

104) Queste ultime pagine sono significative e importanti sotto un duplice punto di vista: e per una messa a punto del metodo filosofico effettivamente seguito dallo Sch., e per il valore delle considerazioni in se stesse. Un pieno riconoscimento del valore positivo cosí del sentimento come della ragione, la de-

scrizione di una via che salva l'uno e l'altra senza reciproco sacrificio, ecco quanto rende particolarmente interessanti queste osservazioni schellinghiane. La forza generatrice del sentimento e dell'entusiasmo, la sua capacità ad essere impulso efficace alla azione, stimolo e afflato di vita, principio propulsore e generatore, è rilevata largamente, di contro all'aridità e all'inerzia che accompagna la ragione chiusa in se stessa. Al tempo stesso lo Sch. condanna un sentimento che vuol rimanere tale, un entusiasmo che vuol rimanere nella confusione indistinta del suo impulso, perché il termine naturale e lo sbocco finale di ogni impulso sono la chiarificazione e la sistemazione razionale. Quando il sentimento vuol farne a meno, e tenta di bastare a se stesso, manca al suo scopo e perde valore esso medesimo, sí che non è piú vero sentimento, del sentimento proprio ha perduto la vigoria e la costruttività, e si risolve in un'irrequietudine nebulosa e infeconda che « non può conquistare nessuna fiducia ».

105) Per la naturale linea di sviluppo del sentimento che sbocca nella limpidità della distinzione e della comprensione razionale, lo Sch. tiene a mantenere ben distinto il genio dialettico dal genio artistico o religioso. Ma al tempo stesso non rinuncia a riconoscere anche ad esso il carattere della genialità intuitiva, il suo fondarsi su un entusiasmo e un afflato costruttivo, come accade per le altre attività dello spirito. Un intimo e fecondo slancio generativo, una tensione oscura e presaga, accomuna lo slancio del filosofo con quello dell'artista: pur tuttavia questo slancio per il filosofo si risolve nella precisione del lavoro dialettico, che forma la caratteristica del pensare razionale.

106) Lontana da ogni traccia di scetticismo e di relativismo, la filosofia dello Sch., cosí come quella dei suoi due contemporanei, il Fichte e lo Hegel, si svolge in questa fede convinta che còmpito della filosofia sia di intendere l'essere della sua intima struttura e finalità e che la mente basti a tanto còmpito. Del quale egli crede, continuando quella larghezza di comprensione che fu già caratteristica eminente del Leibniz, che finora si siano scoperti frammenti e aspetti vari, sí che piú feconda di ogni altra sia l'opera di valutazione di tutti gli elementi positivi, prendendo come termine di orientamento e luce nella ricerca, non già questo o quel sistema, ma la natura stessa che parla con la sua presenza. A chi gli obbiettasse che quella che egli chiama « natura » è tuttavia il *suo* sistema, lo Sch. potrebbe offrire una risposta attraverso quanto è andato dicendo per sciogliere la conoscenza dalla cerchia soggettiva in cui Kant l'aveva rinchiusa, e per restituirle un valore oggettivo in senso metafisico, fin da quando, nei primi scritti di filosofia della natura, notava come fosse necessario che la natura si svolgesse proprio secondo l'ordine di finalità pensato dall'intelletto perché la mente, dopo aver pensato un certo ordine, arrivasse a riscontrare, come effettivamente accade, che la natura puntualmente lo realizza.

INDICE

CLASSICI GRECI e LATINI

Collana diretta da Vittore Pisani e Mario Untersteiner

Forti dell'esperienza secolare di similari collezioni straniere e degli sporadici tentativi nostrani, consapevoli dell'eccellenza che hanno raggiunto in Italia gli studi filosofici e critici e fiduciosi nella rinascita del culto della *humanitas* ci siamo accinti a questa impresa

volumi pubblicati

TEOCRITO - *Idilli* a cura di Vittore Pisani
ESCHILO - *Le Tragedie* a cura di M. Untersteiner
(3 volumi di complessive pagine 1028)
MUSEO - *Ero e Leandro* a cura di E. Malcovati
CATULLO - *I Carmi* a cura di E. d'Arbela

di prossima pubblicazione

SENECA - *Apocolocyntosis* a cura di A. Ronconi
ANONIMO - *Il Sublime* a cura di A. Rostagni
ERONDA - *I Mimiambi* a cura di Q. Cataudella
VIRGILIO - *Le Bucoliche* a cura di O. Tescari

in preparazione

ORAZIO - *Satire ed Epistole* a cura di M. Lenchantin
APULEIO - *Le Metamorfosi* a cura di P. Scazzoso
SVETONIO - *Le vite dei Cesari* a cura di C. Bione
ARISTOFANE - *Commedie* a cura di R. Cantarella
OMERO - *Iliade* a cura di Vittore Pisani
PLUTARCO - *Iside e Osiride* a cura di A. Vogliano
VIRGILIO - *Le Georgiche* a cura di A. Colonna
ORAZIO - *Odi e Epodi* a cura di M. Lenchantin
TERENZIO - *Commedie* a cura di F. Ranzato
VIRGILIO - *Eneide* a cura di R. Calzecchi-Onesti
TIBULLO - *Elegie* a cura di O. Tescari
ENNIO - *Annali e altri frammenti* a cura di I. Piatti